NEDERLANDS THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT

UITGEGEVEN DOOR DE THEOLOGISCHE FACULTEITEN DER RIJKSUNIVERSITEITEN TE LEIDEN, GRONINGEN EN UTRECHT EN DER UNIVERSITEIT VAN AMSTERDAM

ZESDE JAARGANG
1951–1952

ONDER REDACTIE VAN
PROF. DR TH. P. VAN BAAREN
PROF. DR M. A. BEEK
DR W. F. DANKBAAR
PROF. DR L. J. VAN HOLK
PROF. DR G. C. VAN NIFTRIK
PROF. DR M. VAN RHIJN
PROF. DR J. DE ZWAAN

H. VEENMAN & ZONEN · WAGENINGEN

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL

75022

v. 6
1951/52

INHOUD

ARTIKELEN

Blz.

Prof. Dr P. A. H. de Boer, De functie van de Bijbel 1
Dr W. F. Zuurdeeg, Hermeneutics. A philosophical analysis of certain aspects of the problem of exegesis 10
Prof. Dr W. C. van Unnik, Een dissertatie over Hervormde eredienst 25
Dr A. F. J. Klijn, Enige mededelingen betreffende de textcritiek van het Nieuwe Testament 65
Dr A. F. N. Lekkerkerker, Gereformeerde liturgiek in de zestiende eeuw 72
Prof. Dr Th. C. Vriezen, Bijbel, Woord Gods en theologie . 90
Prof. Dr P. A. H. de Boer, Via media? 109
Dr H. A. Brongers, Enkele opmerkingen over het verband tussen zonde en ziekte enerzijds en vergeving en genezing anderzijds in het Oude Testament 129
Dr J. Sperna Weiland, De God van „Les mouches" 143
Dr H. Faber, Enige opmerkingen over psycho-therapie en zielzorg 158
Dr F. Sierksma, De Havik in de religie van Vao 193
S. P. de Roos, Het duizendjarig rijk 207
Dr A. F. J. Klijn, De discussie in de Church of England over de relatie tussen doop en confirmatie (I en II) 230, 257
Dr M. H. Bolkestein, Repraesentatio bij Calvijn 272
Dr J. J. Louet Feisser, Misverstand rondom Karl Barth's leer over de Schepping 285
Dr J. M. S. Baljon Jr, Openbaring in de moderne Islam . . 321
Prof. Dr C. W. Mönnich, Onderbreking en continuïteit. Twee geestelijke aspecten van de tijd der volksverhuizing, speciaal in de vijfde en zesde eeuw 329

MEDEDELINGEN

Prof. Dr J. de Zwaan, Codex D en Emmaus 112
Dr A. F. J. Klijn en Dr H. A. Brongers, Zonde en ziekte, genezing en vergeving 240
Prof. Dr J. de Zwaan, Johannes en de Synopse inzake Avondmaal en Paasmaal 271
De Kerk, de Kerken en de Wereldraad van Kerken 367

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

P. C. Ainsworth, Jezus en de stilte (Dankbaar) 314. A. Andren, Introductorium theologicum (Bakhuizen v. d. Brink) 247. Th. P. v. Baaren, Voorstellingen van openbaring (Baljon) 52. A. J. Baarslag, Uit de wolk der getuigen (Brouwer) 303. R. H. Bainton e.a., Castellioniana (Lindeboom) 306. G. C. Berkouwer, Dogm. studiën, De alg. openbaring (Berkelbach v. d. Sprenkel) 310. Bernard van Clairvaux, Bezinning (Dankbaar) 304. H. P. Blavatsky, Verspr. Geschr. I (Aalders) 59. C. A. Bouman, Groot gebedenboek (Dankbaar) 54. F. M. Braun, Jesus de Godmens (G. Sevenster) 303. G. Brillenburg Wurth, Het chr. leven in de maatschappij (Leendertz) 255. K. J. Brouwer, Zending in een gistende wereld (Dankbaar) 176; Dr A. C. Kruyt (Dankbaar) 310. E. Bruna e.a., Kerkgesch. van Friesland (Dankbaar) 307. E. Brunner, Kepertjajaan kita (Eringa) 179. J. Chambon, Gesch. ener martelaarskerk (Dankbaar) 307. Cyprianus, Keuze uit zijn geschriften (Dankbaar) 304. B. Delfgaauw, Bekn. gesch. der wijsbegeerte (van Holk) 182. H. Diem, Existenzdialektik von Kierkegaard (Leendertz) 127. I. A. Diepenhorst, Hoe bereiken wij de communisten met het Evangelie (Buskes) 60. J. Dupont, Christologie de St. Jean (Smelik) 374. K. Dijk, G. C. van Niftrik en J. J. R. Schmall, Groen van Prinsterer (Fokkema) 125. H. Echternach, Der Kommende (Stelma) 118. Erasmus, Inquisitio de Fide (van Rhijn) 175. Evangelische benadering van de mens (Berkelbach van der Sprenkel) 176. Th. G. Gaster, Thepsis (Bleeker) 165. F. de Graaff, Schuldprobleem in de existentiephilosophie (Loen) 314. B. Gustafsson, Gravöppningsbringningen i Sverige (Bakhuizen van den Brink) 247. J. G. Hamann, Sämtl. Werke I (Jansen Schoonhoven) 55. A. Heidel, Babylonian Genesis (Zandee) 113. K. A. H. Hidding, Hoe zien wij de mens (de Vos) 184. E. Hirsch, Gesch. der neueren ev. Theologie (van Rhijn) 120, 249. A. G. Honig, Comprehensive approach in het N.T. (Dankbaar) 251. J. H. van der Hoop, Geestelijke vrijheid III (de Vos) 315. C. Jinarajadasa, Grondbeginselen der Theosophie (Aalders) 116. B. Klein Wassink, Credo quia absurdum (van Holk) 181. W. Koehler, Dogmengeschichte (van Rhijn) 53. J. L. Koole, Liturgie en ambt in de apost. kerk (G. Sevenster) 173. J. H. Koopmans, Augustinus' briefwisseling met Dioscurus (Lekkerkerker) 312. H. Kuhn, Begegnung mit dem Nichts (Leendertz) 58. K. Kuypers, Aspecten van de Tijd (van Holk) 182. E. Lageweу, De Oud-Kath. Kerk van Ned. (van der Linde) 247. D. Lerch, Isaäks Opferung (Vriezen) 117. H. van der Linde en F. Thijssen, Geloofsinhoud en geloofsbeleving (Dankbaar) 253. W. Lowrie, Hamann (Jansen Schoonhoven) 55. H. Mahieu, Probatio charitatis (Bakhuizen van den Brink) 19. H. Martin, Kierkegaard (Leendertz) 183. Martinus Bracarensis, Opera (Bakhuizen van den Brink) 305. K. H. Miskotte, Feest in de voorhof (Semmelink) 177; Barth over Sartre (de Vos) 184. C. W. Mönninch, Het geloof der Oude Kerk (Dankbaar) 175. S. Mowinckel, Dokument. Quellen in Jos. 13–19 (Vriezen) 242. W. Nigg, Tragiek en triomf van het geweten (Lindeboom) 123. W. Nolet, Kerkel. instellingen in de M. E. (van Rhijn) 306. B. Olsson, Lat. Yrkesnamm i äldre svenska Urkunder (Bakhuizen van den Brink) 247. J. Overduin, Prof. vergezichten (Brouwer) 243. H. Pleyel, Kyrkohist. Archivet i Lund; Folkrörelserna och Forskningen nagra pricipiella Synpunkter (Bakhuizen van den Brink) 247. F. J. Pop, Bijbelse woorden en hun geheim (G. Sevenster) 174. Renungan Rohani (Eringa) 179. H. Ridderbos, De komst van het Koninkrijk (G. Sevenster) 243. H. Robbers, Neo-Thom. en moderne wijsbegeerte (Noordmans) 376. G. Rosenkranz, Evang. Religionskunde (Bavinck) 339. J. F. van Royen, Prot. retraite (Van Dijk) 313 H. C. Rümke e.a., Twijfel en geloof (Van Holk) 182. Sacris Erudiri III (Bakhuizen van den Brink) 245. R. Schippers, De bronnen van een oecum. ethos (Berkelbach van der Sprenkel) 178. F. Schneider, Erkenntnistheorie und Idealismus (de Vos) 126. H. Schreiner, Menschwerdung Gottes in der Theologie Hamanns (Jansen Schoonhoven) 55. F. Sierksma, Prof. Dr G. van der Leeuw (Dankbaar) 181. A. Sizoo, Oud-Chr. Lat. Letterkunde (Bakhuizen van den Brink) 246. M. van Straaten, Prothuron (de Vos) 254 K. Strijd, Christendom en Communisme (Buskes) 60. Thomas a Kempis, Meniru Kristus (Eringa) 179. T. F. Torrance, Calvins Lehre vom Menschen (Dankbaar) 375. J. Verkuyl, Communisme, Kapitalisme en het Evangelie van Christus (Buskes) 60. Th. C. Vriezen, Theologie van het O.T. (G. Sevenster) 168. J. Wach, Religionssoziologie (Banning) 186. Werkgenootschap van Kath. Theologen (Bakhuizen van den Brink) 252. J. G. Woelderink, De geref. gezindte (Brouwer) 251. L. van der Zanden, Praedestinatie (Lekkerkerker) 374. K. Zielhuis, Offermaal in het heidendom en in de H. S. (Zandee) 167.

BERICHTEN

Verzamelde werken van Prof. Dr G. van der Leeuw 319
Prijsvraag van het Haagsch Genootschap tot verdediging van den Christelijken Godsdienst 320

DE FUNCTIE VAN DE BIJBEL

DOOR

P. A. H. DE BOER

Leiden

Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott
von Ranke

De godsdienstige mens weet zich omringd door een macht of door machten, die groter is of groter zijn dan hij zelf is en waarvan zijn leven en het leven der aarde afhankelijk is. In zijn geloof neemt hij verschijnselen waar, die hij houdt voor openbaring van de bovenmenselijke wereld. Hij vreest voor deze buiten en boven hem staande wereld, maar hij voelt er zich ook door aangetrokken. Dit echter niet alleen: zijn leven is meer dan vrees en bewondering, het kent iets van de wijze waarop hij met die bovenmenselijke verschijnselen moet omgaan. In zijn geloof zijn hem middelen gegeven om in het leven te blijven. Zonder deze middelen zou hij uit vrees niet durven leven of uit bewondering zich buiten zichzelf wagen, onweerstaanbaar aangetrokken door die andere wereld, en ook dat zou zijn dood betekenen.

In het oude Israël ontvangt de gelovige de lering Gods ten leven door het Woord van zijn God. Dit komt tot hem in het orakel. Het komt gevraagd en ongevraagd. Priesters, profeten en wijzen bemiddelen het. En de plaats waar het openbaar wordt noemt de gelovige een huis van God, een heiligdom, plaats der ervaring en plaats der herinnering. Weldra ook plaats der bewaring van het godswoord. De droom, het vizioen, de stem, het natuurverschijnsel, al dan niet als bovennatuurlijk geduid, zijn de organen voor het woord. Het is lering, woord ten leven, maar als woord van God ook weer gevaarlijk op zichzelf. Zegen en vloek zijn aspecten van het zelfde woord. Het heiligdom wordt gezocht en wordt ontzien beide.

Hij die het woord bemiddelt, binnen de familie of binnen de stam, bewaart het ook. Hij kent de regels voor het leven. Ze worden hem geopenbaard en ze worden hem overgeleverd. De spreuken regelen het leven van het huis, van de kudde en van de akker, de geboorte en de begrafenis. Zij vormen de kalender, die het leven waarborgt. Naast hen en rond hen komen de verhalen over gebeurtenissen met personen en met families en stammen, gebeurtenissen waarin de

gelovige de macht van zijn God onderkent. Deze verhalen leven voort als het godsdienstige bezit van familie en volk. Ze groeien met hen mee. Dikwijls zijn ze verbonden met een heiligdom.

Zij die het godswoord overbrengen en met name de profeten gaan deze verhalen gebruiken als paradigmata van Gods werk met zijn gelovigen. In tijden van aanvechting der oude zeden, terwille van reformaties en bovenal in tijden van dreiging en verlies van het zelfstandig volksbestaan wordt het godsdienstig bezit geïnterpreteerd als een programma voor het heden en voor de toekomst. Zo wordt het overgeleverde bezit geduid als de goddelijke wil met het volk.

Wanneer de wangunst der tijden aan het overgebleven volksdeel geen heiligdom en geen zelfstandigheid laat, vormt de nu wel grotendeels opgetekende verzameling van regels en verhalen, van duiding, aanzegging en verwachting der profeten wier woorden overgeleverd waren, het heiligdom-in-woord, het heiligdom waarvan de priester ook *sofēr*, verhaler en vertaler, heet. Eenmaal tesamen te schrift gesteld verwerft dit bezit de naam: „Heilige Geschriften". „Heilig" betekent hier *onaantastbaar*, deel uitmakend van de wereld van God. De bijbel is het gestolde godswoord, waarin geen vroeger of later bestaat.

De Joodse godsdienst heeft deze herinnering aan een verleden, dat scherp afgesloten was, levend gemaakt door een interpretatie. Deze maakte het leven in de verdrukking mogelijk en hield de verwachting van een hernieuwd koningschap van hun God door een verandering van hun lot levend. Ik heb de vormen van dit geloof in de tijd vlak voor en vlak na het begin onzer jaartelling trachten te beschrijven in *De godsdienst van het Jodendom*, verschenen in het eerste deel van „Het oudste Christendom en de Antieke Cultuur", Haarlem 1951, blz. 433–536. Men zie vooral blz. 503–507.

Deze interpretatie is toepassing. Toepassing van het godswoord, dat kracht behield ook voor deze tijd. Maar toepassing is noodzakelijkerwijs aan verandering onderhevig. Het leven gaat steeds voort. Het duidelijkst blijkt dit wanneer men een nabije toekomst voorzegt, uitgaande van bijbelplaatsen. De tijd brengt daarbij vergissingen aan het licht. Zo zien wij bepaalde verwachtingen verdwijnen of veranderen. Maar de „heilige tekst", die het uitgangspunt vormde, blijft voor de gelovige onveranderd staan.

Het oudste Christendom, deel immers van het Joodse godsdienstige leven, bezit een zelfde opvatting over de bijbel als het Jodendom.

Het is als menige stroming in het Joodse geloof vervuld met een bepaalde verwachting omtrent de verandering der tijden. Jezus en de zijnen hebben gemeend dat in hun dagen de goddelijke heerschappij zou doorbreken, een einde makend aan de heerschappij van de machten hunner dagen. Na de gewelddadige dood van Jezus hebben zijn volgelingen hem spoedig terug verwacht, naar de voorstelling van het begin van het Nieuwe Rijk bekend uit Daniël vii, komend op de wolken.

De terugkomst van Jezus en daarmee de aanvang van het nieuwe rijk bleef uit. Maar inmiddels had het Christelijk geloof zich reeds uitgebreid, vooral buiten de grenzen van Palestina en aldaar buiten de Joodse kringen, in de wereld der proselieten en der vele ontwortelden, die het geloof in eigen godsdienst verloren hadden door de grote verschuivingen van volken en machten dier dagen. Het zich ontplooiende Christendom heeft daarbij de Joodse bijbel in Griekse vorm als „heilige geschriften" in Joodse zin, wier toepassing zij bezaten in hun geloof in Jezus en in diens terugkomst als aanvang van Gods rijk, gehandhaafd. Daarenboven kregen vroege documenten van eigen ontstaan en verbreiding – vier verhalen over leven, sterven en opstaan van Jezus, een bundel verhalen over de lotgevallen van enkele der eerste volgelingen van Jezus, brieven van dezelfden en een der vizioenen van de komende verandering – reeds spoedig een zelfde gezag. Zo werd wat in hoge mate uitlegging, toepassing van de Joodse bijbel was zelve „heilige schrift".

Het Christendom kreeg aldus in zijn buiten-Joodse ontplooiing een Joods begrip mede en paste dit nog wel toe op een uitgebreider rij van geschriften, die in tijd en aard verschillen. Uit de ontwikkeling in een andere dan de Joodse wereld en uit de eigenaardigheid dat wat toepassing wil zijn tevens „heilige schrift" zelve werd, kwam noodzakelijkerwijs een differentiatie van het begrip „heiligheid" voort. De tot „heilige schrift" verheven toepassing van het Oude Testament, die wij het Nieuwe Testament noemen, kwalificeert en schift de gegevens van het Oude Testament namelijk op een bepaalde wijze. Hierdoor is het Christendom in alle phasen van zijn bestaan voor de vraag gesteld: wat moeten wij met het Oude Testament? Een andere aangelegenheid leeft hierdoor ook steeds als een onoplosbare moeilijkheid met het Christendom voort: de vergissing uit de Nieuwtestamentische geschriften omtrent de verandering der tijden. Wie zal zeggen tot hoeveel kronkelige interpretaties dit geleid heeft? Het heiligdom-in-woord werd in het Christendom niet

terzijde geschoven maar wel spoedig overbouwd door het heiligdom in steen en liturgie. Dit heiligdom leidde de aandacht af van het Joodse aspect. Wie zal zeggen of het ook niet enige bevrediging gaf aan het verlangen naar die heerschappij Gods op aarde, die in het heiligdom-in-woord als onvervuld verlangen steekt?

Wanneer de middeleeuwse eenheid van geloof en leven ten einde loopt, komt de bijbel weer te voorschijn. De reformatie keert Rome en Alexandrië de rug toe en wil terug naar Palestina. De bijbel gaat functionneren, opnieuw uit de grondtalen vertaald, zij het met behoud van de Alexandrijnse volgorde der bijbelboeken. Maar terug naar een Joodse opvatting van het begrip ,,heiligheid'' kan men niet meer. Niet de idée der geladenheid met God, waardoor het Boek zelf deel wordt van de wereld Gods, maar een zedelijke interpretatie van de inhoud gaat het begrip ,,heiligheid'' bepalen. Tevens laat zich de met de uitbreiding van de canon gegeven innerlijke moeilijkheid, die de verbinding van de twee Testamenten tot één bijbel veroorzaakt, gelden in de reformatorische pogingen tot waardering van de bijbel.

Wanneer het onderzoek van natuur en geestesleven zich bevrijd heeft van de banden der kerk komt ook de tijd waarin het geloof en zijn gronden onderwerp van het vrije onderzoek worden. Dit vrije onderzoek moge in de betrekkelijk korte tijd van zijn bestaan velerlei aanleiding geven tot de opvatting dat wij nog verre zijn van het werkelijk onbevooroordeelde onderzoek, dit neemt niet weg dat het eens en voor goed de historische benadering van de bijbel als onontkoombaar aan de orde gesteld heeft. En daarmede heeft het het hart van het orthodox Joodse en oud-Christelijke geloof in ,,heilige geschriften'' dodelijk getroffen. Een boek dat de geopenbaarde wil van God bevat kan immers niet in de betrekkelijkheid van alle historie gevoegd worden, zonder zijn specifiek karakter te verliezen.

De volgende passage uit een belangwekkend betoog van een Fransen godsdiensthistoricus, Mircea Eliade, *Psychologie et Histoire des Religions* – A propos du Symbolisme du ,,Centre'', afgedrukt in Eranos-Jahrbuch, Band xix, Zürich 1951, blz. 247–282, brengt op klare wijze tot uitdrukking de beslissende betekenis van de ,,situation'': ,,Il n'existe pas de fait religieux 'pur', en dehors de l'histoire, en dehors du temps. Le plus noble message religieux, la plus universelle des expériences mystiques, le comportement le plus généralement humain – comme, p.ex., la crainte religieuse, le rite, la prière – se singularisent et se délimitent dès qu'ils se manifestent. Quand le Fils de Dieu s'incarna et devint le Christ, il dut parler

l'araméen; il ne pouvait se comporter que comme un hébreu de son temps – et non pas comme un yogî, un taoïste ou un chaman. Son message religieux, quelque universel qu'il fût, était conditionné par l'histoire passée et contemporaine du peuple hébreu. Si le Fils de Dieu était né aux Indes, son message oral aurait dû se confirmer à la structure des langues indiennes et à la tradition historique et protohistorique de ce conglomérat de peuples", *a.c.* blz. 253.

De op vele plaatsen van zijn commentaren nuchtere uitlegger Calvijn spreekt reeds over „accommodatie Gods", over de noodzakelijkheid een aanpassing der openbaring aan de draagkracht der mensen en aan de tijdsomstandigheden te onderstellen. Er zullen vele van dergelijke onderstellingen nodig blijken om op de weg van het historisch onderzoek van de geschriften van het Oude en het Nieuwe Testament het goddelijk karakter van de bijbel te kunnen handhaven.

Maar ook de Christelijke toepassing van het Oude Testament, zoals de Nieuwtestamentische geschriften deze kennen, komt door de historische benadering in het nauw. Wat in het Christelijk geloof de enig juiste uitlegging van het Oude Testament heet, bleek een toepassing te zijn, die het resultaat is van de allegorische methode van uitlegging dier dagen. Het resultaat wijkt dikwijls af van de bedoeling van de Oudtestamentische tekst. Wanneer daarnevens duidelijk wordt dat ook het Nieuwe Testament zelve de onderzoeker voor velerlei moeilijke historische vraagstukken plaatst, is het duidelijk dat het Nieuwe Testament, of beter gezegd een opvatting over bepaalde passages van het Nieuwe Testament, nimmer de sleutel voor het verstaan van het Oude Testament kan bieden. De historische benadering kan uiteraard ook niets aanvangen met waarderingen van het Oude Testament als „schaduwbeeld" of als „voorbereiding" van de openbaring in het Nieuwe Testament. Zij raakt te zeer onder de indruk van de eigen aard en van de tijdelijkheid van het object. Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott, zegt de onderzoeker Leopold von Ranke na.

Wanneer men het wetenschappelijk onderzoek in zijn zoeken en gissen, zijn dwalen en zich corrigeren gadeslaat en bovendien door eigen ervaring weet hoezeer ook deze tak van wetenschap gebonden is aan de tot dusverre bekende middelen van werken, verstaat men dat de traditioneel gelovige zich onzeker gevoelt bij de betrekkelijke uitspraken waartoe het wetenschappelijk onderzoek krachtens zijn aard slechts kan komen. De Christelijke kerk heeft dan ook de

onvermijdbare gang van zaken niet of nauwelijks kunnen verwerken. Ook in de reformatorische vormen der kerk, die toch niet weinig ertoe hebben bijgedragen dat de bijbel bestudeerd werd, heeft dit tot een verwarring geleid. Drieërlei gevolg kan men ontwaren. Daar is ten eerste een star vasthouden aan de oude leuze: de bijbel is Gods woord. Hier gaat een apologetische exegese mee gepaard. Hoewel men respect behoort te hebben voor de ernst en voor de ijver waarmee verschillende gereformeerden de bijbel bestuderen (en sommigen – ik denk op mijn terrein aan iemand als Ridderbos Sr – verrassen soms door een zelfstandige aanpak), in het algemeen moet men vaststellen dat het resultaat van het onderzoek bepaald wordt door het uitgangspunt. En dit laatste is de traditionele opvatting over de bijbel.

Een tweede gevolg is de opstelling van een nieuwe theorie: Gods woord is in de bijbel. Deze afwijking van de gereformeerde lijn is voor velen de *modus vivendi* geworden. Ook ons land kent onderzoekers die langs deze weg hun kerk trachten te dienen, terwijl zij met het wetenschappelijk onderzoek ver meegaan. Wanneer ik hier de naam van Valeton noem verrijst een eerbiedwaardig geleerde voor ons oog. Maar ergens komt de waardering van de bijbel op het terrein van het onderzoek. De norm voor de waardering wordt gezocht in een opvatting over het Nieuwe Testament of een gedeelte van het Nieuwe Testament, dan wel in een kerkelijke geloofsuitspraak, dikwijls geschraagd door een eeuwenlange traditie. Dat deze waardering, bewust of onbewust, leidt tot een selectie en ook wel tot een kleuren der gegevens, – hoezeer draagt het werk van geleerden die deze theorie aanhangen sporen bijvoorbeeld van onze westerse opvattingen over individualiteit en zedelijkheid – moge een waarschuwing zijn dat hier gevaren liggen. De verhouding van bijbelwetenschap en geloofswaardering is met deze theorie niet ten einde gedacht, naar het mij voorkomt tot schade van wetenschap en geloof beide.

Dan is er als derde gevolg een vervreemding van de bijbel. Men zij voorzichtig om dit gevolg slechts te zoeken in vrijzinnige vormen van kerk en geloofsleven. Inderdaad zijn vrijzinnige onderzoekers van de bijbel dikwijls vreemde vogels in hun zwerm. Maar geldt dit ook niet voor de bijbelgeleerden in andere zwermen? Ook daar waar in naam en belijdenis, in onderricht en reglementsbepaling de bijbel als „heilige schrift" gehandhaafd wordt en enig richtsnoer van geloof en leven heet, treft men weinig bijbelstudie aan. Het verloop

van de bijbelkringen in Christelijke verenigingen en de weinige belangstelling voor het Hebreeuws, het Aramees, het Grieks van de bijbel bij de theologen spreken hier een duidelijke taal. De traditionele uitlegging van de bijbel zomin als de resultaten der historische benadering functionneren krachtig. Er bestaat een vervreemding van de bijbel in schier alle vormen van de Christelijke kerk. En deze vervreemding wordt niet enkel gevoed van buiten af, door de nieuwe phase waarin de geschiedenis der mensheid gekomen is, maar ook van binnen uit, door het niet of onvoldoende verwerken van de dood van de idée ener „heilige schrift" door de historische benadering van de bijbel.

Misschien moet er nog een vierde gevolg genoemd worden. Onder invloed van de beschouwingen van den Zwitsersen theoloog K. Barth ontstond een nieuwe theorie over de bijbel, waarbij aanvankelijk het recht van het historische onderzoek wordt erkend om vervolgens openbaar geworden oneffenheden onschadelijk te maken door hen tekenen van het lijden Gods in het vlees te noemen. Ten onzent hebben o.a. L. H. K. Bleeker en Th. C. Vriezen deze schier gnostieke gedachtengang, die evenals de nu ook door de Roomsen aanvaarde term „Urgeschichte" de zaak vertroebelt, krachtig bestreden.

Met enig recht kan men beweren dat de Christelijke theologie staat of valt met de interpretatie van de bijbel. In elk geval markeert zij de wendingen in deze theologie. Een bezinning op de functie van de voor eens en voor altijd voorwerp van het wetenschappelijk onderzoek geworden bijbel mag een belang van de eerste orde genoemd worden. De hierboven geschetste verwarring zou kunnen samenhangen met de in de Christelijke theologie heersende verwarring. Zowel voor de voortgang der bijbelwetenschap, wier dienaren immers voor een hoog percentage theologen zijn, als voor het Christendom in al zijn vormen, dat zich geworteld weet in de wereld van de bijbel, mag klaarheid in dezen de voorwaarde voor een gezonde ontwikkeling heten.

Wanneer het traditionele gezag van de bijbel als Gods woord, zij het ook dat dit gezag eenzijdig of gedeeltelijk in practijk werd gebracht, vervalt heeft men recht om te vragen waar het gezag nu ligt als de bijbel bestudeerd wordt. In de mens? In zijn wetenschappelijk vermogen? Loopt dit niet uit op een nieuw gezag over de bijbel? Dit is een ernstige vraag. Inderdaad bestaat er in de wetenschap een overschatting van het menselijk kenvermogen, al moet hier

direct bijgevoegd worden dat zowel in de natuurwetenschappen als in de geesteswetenschappen er een groeiend besef gevonden wordt van de grenzen onzer kennis. Het wetenschappelijk verstaan van de bijbel wil niet heersen over die bijbel, maar wil met alle ons ten dienste staande middelen luisteren naar wat eens harten en geesten bewogen heeft. Geestelijke grootheden handhaven zichzelf. Derhalve behoeft de onderzoeker geen gezag voor zijn arbeid. Slechts het besef van de betrekkelijkheid, die hem zelf zowel als het door hem onderzochte eigen is als verschijnsel in de tijd. Naar mijn ervaring behoeft de gelovige in den onderzoeker hierdoor niet in onrust te komen. Het onderzoek brengt hem in aanraking met het oude Israël, waar het middelpunt van het geloof het besef van *Immanu-El*, God is met ons, geweest is. Het heiligdom in hout of steen is er de localisatie van. Maar niet minder is het besef daar, waar slechts het profetenwoord nog doordringt. Het Joodse geloof gewaagt van de Inwoning Gods, een geloof dat meetrok in ballingschap en door christen noch heiden tot ruïne gemaakt kon worden. En Jezus zegt er van, volgens het Nieuwe Testament, dat God, dat Gods heerschappij in het midden der gelovigen is.

Deze mystieke verbondenheid met de Macht, die de mens vreest en liefheeft beide, is de dragende stroom van Israël en van het Joodse volk. Ook van Israël's grote zoon Jezus, en van hen die zijn verschijning hebben lief gekregen. De onderzoeker leert er iets van verstaan dat deze verbondenheid als genade ervaren werd. De schuld, het levenslot, het onbegrepen leed werden door haar omvat. Juist het Oude Testament, dat in de loop van het Christendom moeilijke vragen aan de kerkelijke theologie stelt maar dat Godlof ook in de Christelijke traditie meegedragen werd, laat zien hoe die verbondenheid de gelovigen tot solidariteit met hun geslacht, met hun medemens dreef. En ook tot een innige samenhang met het leven der aarde en met de gehele schepping. Israël's verwachting omtrent de verandering der tijden was namelijk nimmer een onstoffelijke hemel, maar een nieuwe schepping: een nieuwe aarde met een nieuw hemelgewelf.

De functie van de bijbel in een vrij gemaakte theologie zie ik groot. De historische benadering zal evenwel niet nalaten oude en nieuwe vragen aan de orde te stellen. Is elke openbaring niet betrekkelijk? Vormen immanentie en transcendentie alleen maar een tegenstelling? Hoe luidt het antwoord aan het Joodse geloof, nu wij iets meer weten van het Joodse karakter van het oudste Christendom

en van de invloeden op de meningsvorming in de loop der geschiedenis? Moet het Christendom nu ook niet een nieuw antwoord gaan formuleren op de vragen, die de zogenaamde natuurlijke theologie stelt? En op die der andere godsdiensten?

Naar mij voorkomt zal de voortschrijdende wetenschap steeds meer vragen stellen doordat ook met nieuwe middelen de stof bestudeerd wordt. Wie zou in dit verband niet denken aan de sociologie en de psychologie, die ons nieuwe wegen wijzen bij de exegese.

Het is opmerkelijk dat de vragen nauw samenhangen met het heden. De onderzoeker van nu is kind van eigen tijd en daardoor kan het komen dat menige opnieuw of voor het eerst gestelde vraag in de bijbelwetenschap ons actueel voorkomt. Het kan ook zijn dat het dieper verstaan van de bijbel deze vragen doet oprijzen, omdat de geestelijke grootheid dier verzameling van geschriften zichzelve handhaaft. Moge men bij de beantwoording dezer vragen minder last hebben van het zogenaamde Christelijke imperialisme, dat de wereld in twintig eeuwen niet overwonnen heeft.

HERMENEUTICS

A PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF CERTAIN ASPECTS OF THE PROBLEM OF EXEGESIS [1])

BY

W. F. ZUURDEEG

(*Chicago Ill. U.S.A.*)

§ 1. *The Function of Biblical Dogmatics*

1) In discussing the character and the function of biblical dogmatics we should start with the church. Terms such as ,,religion'', ,,philosophy'', ,,dogmatics'', ,,science'' are dangerously vague. We should speak of ,,philosophy as understood by Plato'', and of ,,science as understood by an American State University of the 20th century''. Only then are we allowed to use the abbreviated ways of speaking if we know what we are doing. In the same way, biblical dogmatics is used in this paper as to mean: a discipline, taught in certain Protestant seminaries and theological faculties, in our Western world, in the 19th and 20th centuries. This broader description of the term biblical dogmatics points out two essential facts. First, this discipline presupposes the existence of a church sponsored school and therewith *the existence of the church*. Second, this church is characterized by the fact that it attaches a great value to a *scientific approach* to the problem of faith, and wants her pastors educated in schools of a high scholarly standard.

2) Each denomination possesses a language which expresses its convictions. These languages are sometimes very similar to each other, differing only in minor points, as e.g. the languages of the Presbyterians and the Congregationalists. We call such a language the *confessional language* of a denomination. We find the confessional language in the confessions, the hymnals, the prayerbooks, the Sundayschool publications and other official statements of a denomination and further also in books of sermons which are generally accepted in this church. The confessional language formulates the church's convictions about God, Christ, man, community, the life hereafter etc. They are the convictions which are generally accepted, shared by everyone. They unite in one church people of different ages, different interests, different status, and inspire the whole life of this community.

[1]) Paper read at the meeting of the American Theological Society, April 14th, 1950.

3) Some churches ascribe to their own confessional language a final, ultimate character. The final word has been spoken. They reject the idea that it would be suitable to change their language. Other churches, however, are convinced that *their language needs improvement*. They mean that it points to a reality of saving grace, a reality so rich and so mysterious that our human language expresses only in a very poor way all the promises, threatenings and blessings which that reality implies. These churches think that their confessional language has to be improved and that the attempt at this improvement is a religious duty. The attempt carries the name of Dogmatics. *Dogmatical language* is the language spoken by the men who try to change the confessional language of their denomination.

4) There is no language which does not change. Some languages are changed intentionally, e.g., scientific languages. The coinage of new terms and especially the formation of new hypotheses and theories are continually causing alterations in the languages of the various sciences. The changes in the confessional languages of Christian churches brought about by their dogmatical activities are of another kind. If a church wants to improve its language it goes to certain documents. When people speak about a Luther renaissance they do not only mean growing interest in the scholarly research of Luther's works, but foremost the awareness that our way of speaking about God and Christ will gain if we allow our language to be enriched by Luther's language. The discipline which strives to achieve such improvements is the branch of dogmatics which we call *Historical Dogmatics*. Another branch of dogmatics is *Philosophical Dogmatics*. It is the field of those Christian scholars who believe that we can enrich our language, especially when we speak about man and his plight, if we listen to the language of Hegel and Kierkegaard, of Freud and Marx. Very much more important than these two branches of dogmatics is the branche which is called *Biblical Dogmatics*. The reason that we think that our convictions about God, about man's plight and salvation can be corrected and deepened by the language of Calvin and Dostoievsky and Heidegger is our belief that their ways of speaking and thinking did not develop without the help of the Holy Spirit. How much more must we long for a confrontation with those other documents, which are called the Bible, of which we believe that they contain the records of God's revelation to mankind. The first and foremost task of the dogmatist is always Biblical Dogmatics.

5) Here follow a few examples of the improvement of our confessional language. The biblical dogmatist proposes that the members of his church will no longer exclusively refer to Jesus as ,,our Example'', or ,,the greatest man who ever lived'', but as ,,Saviour'', ,,Lord'', ,,King''. The dogmatist further proposes to drop sentences such as ,,We will build the Kingdom'', and to use sentences such as ,,God will bring His Kingdom in His time; let us beseech Him to use us and our churches as His tools''. Another proposition may be to speak about salvation not only in terms of the *lutron*, but also in terms of the *einai en Christooi*.

6) About one thing we must be clear, the *location* of the biblical dogmatist is in the 20th century, and not 30 A.D. or 50 A.D. We are no contemporaries of Jesus, nor of Paul; and we should not pretend to be so. Our way of thinking and speaking about God, and man, and history, is determined by the fact that we are 20th century Protestant Americans. Our convictions are influenced by Augustin and Francis, by Descartes and Kant, by the Renaissance and the Industrial Revolution, by the Crusades and the American Revolution. We cannot free ourselves from these influences. If we could, we would no longer be ourselves. During the whole process of going back to the Bible in order that our language may be corrected by the biblical language, we stay in the U.S.A. and in the 20th century.

7) The danger of thinking that we would be able to take our place beside Matthew or John is, that we may forget that the process of improvement of our language is by no means a simple one. It is not true that we change our language simply because we find out that the Bible uses another language than we do. The correction which takes place is not a mechanical one. We are not completely passive. On the contrary, there is an aspect of the process which may be described as a *choice* made by us. We prefer, e.g., Paul's way of speaking about God to James' way, and the language of Luke to that of Esther. Sometimes we even explicitly reject a certain way of speaking about God and man of a biblical author, as the language used in Exodus 4 about the staff and the snake. Therefore, it is simply not true that in all the cases that our language differs from biblical language, we automatically give up ours and accept the biblical one. In spite of the fact that the dogmatist approaches the Bible with the desire to be corrected in his beliefs, his language, he *evaluates* the language of the Bible. In this evalution he is guided by his convictions, i.e., the convictions which he shares with his church.

We have to notice that these convictions, this language, is even the language which is in need of improvement. This means, naturally, that there is a great chance that nothing happens at all; namely, in the case that the dogmatist, when reading the Bible, hears only his own language. This happens, in fact, many times. There have been, and there are, churches which have been reading their own doctrines into the Bible for decades and centuries. Nothing happened, no correction took place, they moved in a closed circle. The circle can be broken only if there is a real willingness to change our own language, i.e., if we admit that our way of speaking about God and salvation is not infallible. As a philosopher we can not say more than this, namely: The dogmatist evaluates the Bible ,,according to his lights'', i.e., the lights of his church; but he hopes that in dealing with the Bible, these lights may be enriched. If I am allowed for a moment to speak as a dogmatist, I would say that we can understand the possibility of the correction of our language only if we may assume the activity of the Holy Spirit. First, the lights of his church, which guide the dogmatist in his reading of the Bible, are human lights; but they have not been received by the church without the activity of the Holy Spirit. Second, the records of the revelation have not been written down without this activity. Third, the dogmatist hopes and prays that when he reads the Bible, the Holy Spirit will use the biblical language in order to grant him a richer understanding of, a more truthful way of speaking about God and Christ.

8) Coming down again to the language of the philosopher, we have to ask whether there are any special *helps for the biblical dogmatist* who seriously wants to improve his confessional language. We belong to a group of Protestant churches which believe that there is such a help, namely Biblical Science. Our type of churches supports seminaries and theological departments of universities, not only because we think that our ministers are in need of the education which these schools afford, but primarily because our churches assume that the dogmatical work can not be performed rightly without the assistance of centers of scientific theological research. We assume that we can not perform biblical dogmatics without taking into account the achievements of biblical science. In the next paragraph we will try to analyze this discipline.

§ 2. *The function of Biblical Science*

1) Just as the term Biblical Dogmatics so the term Biblical Science

is an abbreviation. We mean: the sciences of O.T. and N.T. as they are taught in church sponsored seminaries and faculties. There is a basic difference between biblical sciences understood in this way, and the science of O.T. taught in a Jewish seminary, and the courses which can be taught in the general series of courses in religion offered at Columbia University. The biblical sciences of our type of school have as their *deepest purpose* the *service* of our churches.

2) It is clear that we can not call these biblical sciences „*neutral*". This term has to be rejected for all sciences because none of them floats in the air, freely and undetached. They all are performed to serve certain communities, to further the material or spiritual well-being of institutions and nations. Still, there is behind the requirement of neutrality an element which is very important. It is the assumption that it is possible and worthwhile to approach religious data in an unbiassed way. This assumption is a very important characteristic of our type of schools. Actually it is a conviction, which distinguishes us from schools such as Moody Biblical Institute, schools of good old orthodox Calvinist churches in Holland, and similar schools in this country, Germany, England. It distinguishes us also from many (or all?) non-Christian religions, except the Jewish religion. This conviction connects us, however, with many non-Christians of the Western civilization. Actually there are not one but two convictions. The first is the conviction that it is *possible* to get reliable knowledge about our universe by unbiassed scientific investigation. To this universe belong not only stars, trees and insects, but also customs, convictions, moral systems, and religions. As far as I know this conviction has its roots in the Greek world, has been sustained by the scholastics, and further developed by Renaissance and Enlightenment. Modern science dealt in the beginning nearly exclusively with physical objects. It only gradually dawned upon the Western world that this conviction implied the notion that it is also possible to get reliable knowledge about moral and religious data, even about Christianity. The second assumption is the conviction that it is not only possible but very much *worthwhile* to gain this reliable knowledge. In regard to Christianity this conviction became strong and stable only in the 19th century.

3) Our type of churches are convinced that the dogmatical work can be performed only then when the biblical, and other theological, sciences get their full freedom, i.e., are allowed to follow their own methods. No church, no dogma, no confession should

prescribe the biblical scientist what he should find. We express this ,,should'' (no church should prescribe) also by saying that the biblical scientist should be *as unbiassed as possible*. There are considerable differences between this formulation (the scientist should be as unbiassed as possible) and the formula which is often used: ,,science should be neutral''. In the first place, the word ,,*should*'' is an indication that we should focus our attention on the scientist and not on the science. We can not direct a moral demand to a science, but we can say that a scientist should satisfy this demand (namely being unbiassed), otherwise he is no good scientist. In the second place, our formulation is more cautious. It does not claim that it is possible to be completely neutral, but asserts that it is to a certain degree possible to check our prejudices, our preferences, and even our deepest convictions.

4) Here arises at the horizon the problem of the *Christian scientist*. Many people say ,,It is not only as good as impossible to be unbiassed but it is highly undesirable. Being a Christian is a prerequisite for the biblical scholar. If he is no Christian he can not understand what the Bible is talking about.''. This opinion contains a half-truth. Just as the term ,,neutral science'' is the term ,,Christian scientist'' a misleading one, but at the same time the indication of an important problem. Nobody is just a Christian. Everybody is either an Orthodox or a Roman Catholic or a Protestant Christian. Nobody is just a Protestant Christian. We belong either to the Lutheran or to the Calvinistic, to the Methodist or the Baptist tradition. Nobody is just a Protestant of the Calvinistic tradition. Our convictions, our language is formed also under influence of Kierkegaard and Heidegger, or of Schleiermacher and Ritschl, or of Freud and Jaspers, or of Marx. All of us are more or less influenced by Nietzsche, by Dostoievsky, by Barth. All of us are formed very much by the language of Plato and Aristotle. We all use terms as ,,essential'' and ,,unessential'', ,,form'' and ,,content'', ,,autonomy'' and ,,heteronomy'', ,,unconscious'' and ,,mother-imago''. To say that a particular man is a Christian scientist is therefore a very inaccurate, even misleading description of his spiritual luggage. Let us confine ourselves to an example. Let us assume that that particular man is a Protestant of the Calvinistic tradition, more specifically of the Congregational group; further that he has been formed mostly by Plato, Aristotle, Kant and Marx. Now we turn back to the science of the Bible. It may be that our Kantian Congregationalist is well

equipped to understand certain aspects of the N.T., but it is just as certain that he will be blind to other aspects. The same thing is true for a Kierkegaardian Presbyterian, and for a Platonizing Episcopalian. There is only this difference, that the blind spots of a Kierkegaardian are other ones than the blind spots of a Platonizer. Hence the necessity to be suspicious of our own convictions. Hence the fundamental requirement of trying to be as unbiassed as possible. If we do not know that categories as ,,essential'' and ,,accidental'' are much more likely to confuse our understanding of Jesus' message than to clarify it, we are poor scholars. We have, however, to be fully aware of the fact that we are in danger of being duped not only by Aristotelian, Kantian, Kierkegaardian and Freudian language but also by our denominational language. We are not safe as soon as we try to be just only Christians (as if such a thing were possible at all!). Many times a scholar has been helped by the fact that he was reared as a Lutheran or as a Calvinist, but as many times his specific outlook has been a hindrance for a deeper understanding of the Bible. For centuries Lutheran and Calvinist leaders quite naively read their own convictions into the Bible. They forced, e.g., the O.T. in to a Christological scheme, which was not even purely N.T.ical, but largely post-biblical in its origin. Their Christian faith was then a hindrance to see more than just the traditionally accepted interpretations of the Bible.

5) Real progress in Biblical science became possible only from the moment that Christian scholars learned to *mistrust their own convictions*, and wanted to know, not what Methodists or Episcopalians would like Paul to have taught, but what Paul actually taught. Real science is possible only since Christian scholars openly admit that Isaiah, Matthew, Paul and even Jesus can endorse convictions which are not only alien to all that we believe, but which we can not take over in our body of convictions, into our language. Johannes Weiss and Albert Schweitzer realized how exceedingly important is the eschatological element in Jesus' convictions. This fact remains true, whether we like it or not. Jesus thought largely in eschatological terms, in spite of the fact that not one Christian church or Christian individual living in the 20th century thinks in exactly the same terms as Jesus did. (I do not refer to the problem how much Weiss and Schweitzer exaggerate; the importance of the eschatological element is a fact).

6) Somebody once said to me: ,,I am glad that you defend the possiblity of this angelic attitude of the scientist''. Did this speaker

mean that the scientist rises far above our petty prejudices, sympathies and antipathies into the pure, clear air of unbiassed scientific work? May be that this is indeed an aspect of the scientific attitude, but it is certainly not the most important one. The attitude of the biblical scientist is not so much super-human as *sub-human*. Our prejudices are connected with our preferences, our deepest convictions; and our convictions, out beliefs, they are we ourselves. We àre what we live for, what we fight for, what we die for. To say that we should be as unbiassed as possible, that we should be suspicious of our own preferences, means therefore that we have to sacrifice that which is most human in us. Scientific work is a kind of *ascetic* exercise. We make this sacrifice, however, for a lofty purpose. We study the Bible in a scientific way, in order to serve the dogmatical work of our church, i.e., we try to detach ourselves from our convictions, in order to correct, to deepen, to enrich these same convictions. We prefer ,,science as unbiassed as possible'' to ,,Christian science'' for the sake of a better Christian dogmatics.

§ 3. *The conceptions of Truth in Biblical Dogmatics and in Biblical Science*

1) We can clarify the differences and the relations between biblical dogmatics and biblical science by asking for the meaning of the terms ,,*truth*'' and ,,decision'' in both languages. In both cases these terms, especially the term ,,truth'', are abbreviations which we are allowed to use only if we are fully aware of what they stand for. What is ,,the truth'' about a certain pericope? Let us assume that there is a pericope about which the N.T. scholars have been fighting for decades. At this moment, however, there exists a considerable communis opinio among the leading scholars. The majority of the first rate scholars all over the world agrees that theory A., which was defended mainly in Germany during the 90ties, has many more arguments against than for it. This majority also agrees that another explanation, B., set forth by a group of English Anglo Catholics in the 20ties, has more arguments in its favor than theory A., but still is no more considered to be the most plausible point of view. This majority admits, however, that the view C., which has been developed in the 30ties, under leadership of some American scholars, has many arguments in its favor and only a few against it. What is now ,,the truth'' about this pericope? It is no less than the whole picture, in which figure, primo, the majority of the first rate scholars,

secundo, the year 1950, tertio, the relationships between theories A, B, and C. Some elements of this conception of truth have to be underlined:

i. it is *relative*. There is no absolute truth. What is generally accepted as the most plausible explanation of a group of facts, is relative to the century in which we live, and to the personal make up and the background of the scholars who set forth the theory.
ii. it is *hypothetical*. Each theory is only an attempt to explain certain phenomena, a tool in the process of understanding. This tool is more or less useful. New data may turn up, for which the old theory can not give a satisfactory explanation. Then some scholars set up a new hypothesis, with which they try to explain both the old and the new facts.
iii. it is *revisable*. There is no final, ultimate truth. There do not exist any eternal laws, any unchangable formulations of scientific truth. Even laws possess the hypothetical character which belongs to all theories and explanations. Therefore they are all revisable. A better knowledge of the koine or of Aramaic, the detection of hitherto unknown manuscripts of Genesis or Protoluke may throw new lights on quite a number of problems, and change our ideas about the Hebrew representation of the world, and the position of the congregation of Jerusalem in the early church.

2) There is an element of *decision* in this process of searching for truth. When a scholar reads a paper on a topic as ,,The group of the disciples of John the Baptist,'' he will describe the standpoint of the majority of first rate scholars, the standpoints of one or two deviating groups, and end up with some arguments for a view of his own. He decides in favor of this new view, and in his decision the elements of his personal make up and of that of his church play a great role. His church is the Dutch Reformed; as an individual he has a strong preference for Heidegger. So far the new theory has only the rank of an unattested hypothesis. If our scholar writes an article about it, his theory may be discussed in other journals, and perhaps also in books. In the case that many authorities on the subject support the new explanation, it rises to the rank of well founded theory. These authorities, however, are not Dutch Reformed people, and only some of them have submitted to the Heideggerian allurement. It is probable that the new theory, in the course of the

discussions, has been changed a little bit, so that it has lost most of its onesidedness. When the majority of the first rate scholars decide to consider the new theory as a valuable tool of scientific explanation, their decision is much less colored by Dutch Reformed and Heideggerian elements than the decision of the originator of the theory. The elements of personal preferences and conditioning have been checked, controlled, reduced to their right proportions. We can give now a fourth characteristic of scientific truth:

iv. it is *inter-subjective*. No product of scientific investigation may be called objective, because the subjective element can never be completely expelled. It is, however, not necessary for a theory to remain purely subjective. At the end of the process of scientific research it can be raised to the inter-subjective level.

3) In the language of biblical dogmatics the terms ,,truth'' and ,,decision'' have quite other meanings. Here the so-called subjective elements are not to be checked, controlled, but are the basis of each decision, of all truth. ,,True'' here means: ,,True *according to our lights*''. This type of truth can not be demonstrated. That Jesus Christ is ,,the Son of God'', and not ,,the greatest man who ever lived'', can not be proven, either by logical reasoning or by empirical verification. It is an appraisal, an evaluation. This does not mean that reason can not have anything to do with it at all. On the contrary, by means of reasoning we can show what are the implications of our dogmatical convictions for practical life, i.e., their deeper ,,reasonableness''. The ground of our convictions, however, are not of reason-character but of evaluation-character. Evaluations cannot be reduced to anything else, be it ideas or emotions. They are sui generis. We can give the following characteristics of dogmatical truth:

i. truth is *given*, in contrast with scientific truth, which has to be searched for, which is therefore hypothetical. The truth given to us in our convictions has to be unfolded. We have to think out the implications of our convictions for our behavior. In confronting our convictions with their sources, they have to be enriched, deepened.

ii. dogmatical truth is *relative*, just as scientific truth, to historical, geographical elements and to the personal make-up of the scholars but above all to the insights, the convictions received by the particular church of which the dogmatists form the vanguard. Whereas the relativity of the scientific truth is

aufgehoben in its inter-subjectivity, the relativity of dogmatical truth becomes clearer as the specific character of this truth is more convincingly elaborated.

iii. dogmatical truth is, just as scientific truth, not final and ultimate, but *revisable*. We revise our dogmatical language, however, not on the basis of new facts and new theories, but on the force of new insights, in the sense of deepened convictions.

4) In view of the basic difference between biblical science and biblical dogmatics, we should use the term *exegesis* only in connection with one of these languages. Perhaps it would be best to reserve this term for biblical science, and to use *interpretation* for biblical dogmatics. A problem of exegesis is formulated in the following way: ,,How did the disciples and how did Jesus think about His relationship to God?" Answer: ,,According to some Basler professors, pericope *a*. in Matthew chapter *b*. shows that it is probable that..." A problem of dogmatical interpretation is formulated: ,,How do *we* have to think about Jesus' relationship to the Father?" The answer has such a form: ,,According to the lights of our church we are led to believe that..." If we have to do with the dogmatics of a church of our own type (i.e. which admits the importance of scientific research), a more complete answer would be: ,,According to the lights of our church, and taking into account the achievements of biblical science, we are led to believe..." The bases for our belief, however, are never the achievements of biblical science, but always ,,the lights of our church", which lead us to prefer Paul to James, or the Apocalypse to John. Biblical science never comes farther than the statement that Paul believed this and that, and James believed such and such; but it can never tell us which of these two is right. Who is right according to us, we have to decide for ourselves, on the basis of the lights granted to us. When we prefer Paul, then it is a risk, because it can never be próven that his beliefs are more true. Dogmatical interpretation is always based on our own lights, i.e., on our own faith. If we accept this terminology, then the term ,,*theological exegesis*" is a contradiction in terms. Our theological or dogmatical activity has to be sharply distinguished from the scientific activity. The dogmatical activity can never replace the scientific one. Each has its own task, its own method, its own right. Our dogmatics will be better served by an independent than by an enslaved biblical science.

§ 4. *Krypto-dogmatical languages*

1) We still have to give account of certain phenomena in the field of biblical studies which have not been covered by our discussion of biblical dogmatics and biblical science. There are, e.g., some utterances which have something in common with both. There are books and articles which claim to produce biblical science, and which certainly offer scientific theories, but which unmistakebly show also signs of affinity with biblical dogmatics, e.g., the publications of the *Tuebinger Schule*. There were in the 19th century many scholars who professed to produce neutral, objective science, which they rated much higher than the prejudiced products of the pre-scientific period. Actually their publications contained, besides some valuable scientific explanations, a defense of, and an attempt to clarify and improve a certain evaluational worldview, e.g., that of a Hegelian version of Christianity. This second purpose, however, this dogmatical activity in service of the Hegelian-Christian worldview, was *not openly acknowledged*; and perhaps these dogmatists were not clearly aware of it themselves. Therefore we say that such publications contain both scientific and krypto-dogmatical language. It is necessary to stress the point that we as philosophers have no quarrel with this Hegelian-Christian worldview, as such but only with the confusion of languages. Each publication of a biblical scholar should move exclusively in the scientific or exclusively in the dogmatical fields. If a biblical man wants to discuss both kinds of problems in one volume, he should deal with them in two different parts of his book. The best example I know of is Hans Windisch's „Der Sinn der Bergpredigt". Another thing to be kept in mind is that even the most conscientious scientist has to be continually aware of the temptation of seeing only those truths which are compatible with his own evaluational worldview, i.e., of offering a krypto-dogmatic instead of a scientific treatise. Probably no scientific treatise is completely free from dogmatical elements. As long as the scientist is aware of this fact and seeks a check against it by asking for criticism by scholars of different denominations and worldviews, we refer to him as a scientist and to his work as science; he answers the moral requirement of the scientist, to try to be as unbiassed as possible.

2) There is krypto-dogmatic language, not only in scientific publications, but *also in dogmatical* ones. The authors of such publications openly confess that their purpose is not science but the defense of the Christian faith. It is for outsiders very clear that the

convictions which they want to defend, to clarify, are certainly partly Christian, but also heavily influenced by particular worldviews which have not much to do with biblical ideas. We think of publications by the leaders of neo-calvinistic groups, of scholars very much influenced by Barth, of certain Roman Catholic authors. It is not only the Hegelian worldview, but also these others which have hindered people from admitting as scientific truth (i.e., highly probable theories and explanations) that which did not comply with their particular worldview. Certain churches disqualify the whole science of biology and a view of Genesis 1 which takes into account modern scientific theories, neither on the basis of scientific arguments, nor on purely religious grounds, but on the force of an evaluational worldview which combines biblical elements, 17th century theology, and obsolete scientific theories about man and nature. Perhaps the basic notion of this type of krypto-dogmatists is the conviction that, because they are honest and convinced Christians, the Bible must think and believe exactly as they think and believe.

3) Krypto-dogmatical language is an example of the class of *illegitimate languages*. Some theologians reject the language of Natural Theology; some philosophers, e.g., the Logical Positivists, the language of Metaphysics. There are, however, many more languages considered to be illegitimate than these two. Everybody will agree that we find in the publications of Karl Marx a mixture of scientific statements and theories, and the defense and clarification of an outspoken evaluational worldview. This is a classical example of krypto-dogmatics. We find krypto-dogmatics in nearly all fields of science and philosophy. A notorious example is psychology, which is often a mixture of science and the proclamation of the worldview of Dewey, or Kuenkel, or Freud. In the field of theological disciplines religious education is many times a victim of the second type of krypto-dogmatics which we discussed above. One claims to serve Christian theology; actually one replaces the Christian view of man by that of Adler or Jung.

§ 5. *Relationships between the five languages*

1) The terms in the diagram (p. 24) are partly explained in the preceding pages. There is no room for an ample discussion of the rest of the terms. Their meaning will be clear to some extent anyway. The brackets indicate terms which are not wholly satisfactory.

2) The words written in each rectangle do not pretend to give the exact and final description of the item in question. Perhaps other words can be found which are more characteristic for the problem involved. For this is the real significance of the rectangles: each of them indicates a whole group of problems, some of which have been the topic of theological or philosophical discussion for centuries. The main purpose of the diagram is not to find ,,the'' solution for these problems, but to show their relationships, and in this way help to clarify them.

3) This paper is based on the conviction that it is worthwhile to try out the conception of philosophy as analysis of languages. Our claim is not that this conception is the only valid or the only possible one. Our purpose is to see as to whether this *conception of philosophy* enables us to formulate clearly some important problems and to entangle some knots. If we take this conception as our guide, we can say that philosophy of religion is the analysis of religious languages and of the relations between religious and other languages, e.g., the languages of science, philosophy, morality, and art. The branch of philosophy of religion in whose domain we have moved in this paper is *hermeneutics*. Hermeneutics is the analysis of those languages which play a role in the study of the Bible.

4) Hermeneutics should be studied by philosophers and biblical men together. The obvious necessity of this cooperation is nothing exceptional. Physicists and mathematicians are cooperating with philosophers in the analysis of the basic problems of their sciences. The biblical man has a *threefold task*. Sometimes he will be a pure scientist, and some men will confine their activities completely to the scientific field. Others will feel the necessity of taking part in the dogmatical activities of their church. These men will alternate scientific and dogmatical activities. A small group will furthermore be interested in the philosophical problem of the relationship between the languages of dogmatics, science, Bible and Revelation. It should be possible to keep these three activities apart.

5) The five languages in which hermeneutics is interested can be grouped in a certain way. Biblical language acts as a kind of mediator between the language of Revelation and the òther three languages. The Bible acts, however, at the same time as a shield which protects Revelation against respectless curiosity. We can discuss the relationships between the five languages also with the help of the concept of *meta-language*. A meta-language is the language which we

use to refer to another language. If we talk in the English language about the aorist in Greek, then English is at that moment a meta-language of Greek. In the same way biblical science is a meta-language of the language of the Bible. Biblical dogmatics has a peculiar position, because it is the meta-language of at least three other languages, namely confessional, scientific and biblical language; probably we ware allowed to say that it is also a meta-language of Revelation. Biblical language quite certainly is a meta-language of Revelation.

DIAGRAM. THE LANGUAGES WHICH ARE STUDIED IN HERMENEUTICS

	Revelation	*Bible*	*Confessional lang.*	*Biblical dogmatics*	*Biblical scienc*
Communicator	God	Proph. and Apostles	Denom.; indiv. memb.	Dogmatists	Scientists
Communicatee	Chosen nation; Prophets	All mankind	God; indirectly, mankind	Own denomination; other denominations	Scientists; dog-matists
Content	God himself. His blessings. Images, evaluations	Records of revelation	Praises, thanksgivings, confessions of sins	Evaluations of Biblical doctrines	Exegesis of Bib cal records
Means	Dreams, prophets, events, God's „Word."	Books	Church serv.; testimon.; hymns, creeds	Scholarly publications	Scientific publ cations
Immediate Purpose	Salvation of man	To witness of revelation	To profess Christian faith	To improve confessional language	To clarify mea ing of Biblical cords
Immediate Community	That between God and man	God and his people	That between God and his Church	Denomination	Group of Bibli scientists
Basic Purpose	–	(To serve God and mankind)	–	(To serve Church)	To serve the d matical activit
Basic Community	–	–	–	(Communio-sanctorum)	Denomination
(Presupposed) Community	–	E. civilization	W. civilization	W. civilization	W. civilization
Character	Convictional	Convictional	Convictional	Convictional	Indicative
Type of Truth	(Has to be testified by Holy Spirit	(Subjective) (can be understood by believers only)	Relative, („given")	Relative, („given"), (subjective)	Relative, hypo thetical, inter-subjective
Presuppositions	God's love	God's pleasure to use human beings as tools	The assumption that God has to be worshipped	The assumption that confessional lang. needs improvement	The assumptic that sc. approa to Bible is po worthwhile
Requirements for Communicator	–	Faith, obedience to God	int.: understanding of Xn. faith mor.: obed. to God spir.: belief	int.: empathy mor.: ecumenicity spir.: openness for God	int.: empathy mor.: as unbia as poss. spir.: congenia lity to X faith

EEN DISSERTATIE OVER HERVORMDE EREDIENST

DOOR

W. C. VAN UNNIK

Bilthoven

Op 9 October 1950 promoveerde ds E. van der Schoot te Groningen tot doctor in de Godgeleerdheid na verdediging van een proefschrift getiteld: *Hervormde Eredienst, de liturgische ontwikkeling van de Ned. Herv. Kerk.* Dit werk houdt zich bezig met een materie, die op het ogenblik in het middelpunt van veler belangstelling staat. Het heeft dan ook sterk de aandacht getrokken en is van verschillende kanten (zie blz. 48) als een belangrijke verschijning op het theologisch-kerkelijk erf begroet. Daarom wordt er ook in dit tijdschrift meer plaats aan gewijd dan gewoonlijk aan boekbesprekingen ten deel valt.[1])

Van meet af aan zij er de nadruk op gelegd, dat dit boek in eerste aanleg een *proefschrift* is en ook als zodanig – en niet als populair-wetenschappelijke voorlichting – dient beoordeeld te worden. De vraag is dus: beantwoordt dit werk aan de eisen, die men aan een dissertatie mag stellen? Ofschoon er bij mijn weten geen officiele ,,tabel van voorschriften voor een proefschrift'' in ons land bestaat, is er toch wel een ongeschreven code of traditie. Marrou zegt in zijn prachtige boek over Augustinus: ,,Mon livre se présentait comme une thèse, c'est-à-dire une contribution à l'avancement de la science; l'important pour une thèse, est d'apporter du nouveau, d'éviter de rabâcher''.[2]) Ook al dient men het verschil tussen een Franse ,,thèse'', die meestal op latere leeftijd verdedigd wordt, en een Nederlands proefschrift niet uit het oog te verliezen, toch beogen beide in dit opzicht hetzelfde: l'avancement du science. De methode van ,,uit tien boekjes een elfde maken'' is hier immer verworpen, al zullen zonden tegen deze regel wel eens voorgekomen zijn. Een litteratuuroverzicht kan alleen dan zin hebben, als het zodanig critisch ingesteld is, dat het door critische verwerking van voorafgegane arbeid zelf een bijdrage tot vooruitgang der wetenschap vormt. Zoals vroeger bij de gilden een gezel door een proefstuk voor het critisch oog der

[1]) Dit boek, verschenen bij ,,Boekencentrum'', 's-Gravenhage 1950, is ook zonder de dissertatie-vorm als zelfstandig boek in de handel gebracht. – Op verzoek van de Redactie is deze bespreking, die aanvankelijk veel langer was, sterk beknot.

[2]) H. I. Marrou, *St Augustin et la fin de la culture antique*², Paris 1949, p. 625.

meesters bewees, dat hij zelfstandig op een bepaald terrein werken kon, zo is een dissertatie een proef-schrift, waarin de promovendus toont, dat hij op zelfstandige wijze een onderwerp wetenschappelijk, d.w.z. zelfstandig gebruik makend van de bronnen en critisch deze bewerkend, behandelen kan tot verbreding en verdieping van de wetenschap op dat gebied. Een boek, dat slechts een samenvatting en herhaling van het reeds bekende is, kan voor kringen van buitenstaanders zijn waarde hebben, doch kan niet op de naam van een dissertatie aanspraak maken. Op elk gebied is er nu eenmaal een duidelijk verschil tussen wetenschappelijk onderzoek en popularisering van de resultaten der wetenschap. Het is zaak om deze onderscheiding ter dege in het oog te houden, juist op het zo bij uitstek practische terrein der theologie, en te weten, dat een proefschrift onder de eerste categorie valt.

Het scheen mij goed toe om deze algemeen aanvaarde opvattingen hier nog even voorop te stellen, voordat we tot een toetsing van het onderhavige werk overgaan. Daarbij is de recensent zich bewust een enigszins hachelijk werk te ondernemen, want hij moet blijkens blz. 176 van dit boek oppassen, dat hij niet verzeild raakt in de hoek van die ,,scribenten, die klaarlijk bewezen volslagen vreemdeling in het liturgisch Jeruzalem te zijn" en daarmee als ,,onbelangrijk buiten beschouwing" van dr van der Schoot te vallen. Ofschoon niet verteld wordt, welk paspoort men voor deze heilige stad moet bezitten, zal een zekere feiten- en bronnenkennis wel als voldoende legitimatie mogen gelden; misschien mag men dan als ,,bijwoner" gelden. Aangezien volgens blz. 1 ,,het liturgisch vraagstuk in de Ned. Herv. Kerk thans op een dusdanige wijze binnen het gezichtsveld van ieder lid van deze Kerk gekomen (is), dat niemand meer zijn ogen kan sluiten voor de grote dingen, waarom het hier gaat", meent schrijver dezes, dat het hem, ofschoon de ,,theologia practica", waaronder de liturgie ressorteert, niet tot zijn terrein behoort, op grond van deze uitlating wel geoorloofd zal zijn om als lidmaat van voornoemde kerk iets in het midden te brengen. Het is daarbij niet de bedoeling om eigen liturgische opvattingen eventueel tegenover die van dr van der Schoot te stellen, doch om binnen het kader van dit proefschrift, al luisterende en vragen stellende, tot een waardebepaling van dit werk te komen.

Nadat Van der Schoot de actualiteit van zijn onderwerp uiteengezet heeft, spreekt hij op blz. 2 over het doel, dat hij zich stelde:

„in deze situatie wil dit boek een bijdrage leveren tot de bezinning en het gesprek, die hier zo dringend nodig zijn. Het wil tevens dienen om diegenen, die zich nog vreemd gevoelen op dit terrein, hierop in te leiden". Een tweeledig doel dus, dat op blz. 263 enigszins anders omschreven wordt, nl. om „sommigen tot een beter verstaan en nadere bezinning te leiden". De Schr. deelt dan op blz. 5 mede, dat de titel eigenlijk meer belooft dan het werk geven kan; hij zal nl. niet het ganse terrein van de Hervormde eredienst noch de liturgische beweging tot in finesses behandelen, doch zich tot de normale Zondagsdienst beperken, omdat deze het hart van het liturgisch vraagstuk is. Even daarvoor heet het, dat het Avondmaal het middelpunt zal vormen, omdat dit in onze tijd de aandacht bezighoudt (4). Blijkens een fraai citaat van Will [1]) is hij zich bewust een zware taak op zich te nemen. Daarom is hij „niet zonder grote schroom" ertoe overgegaan om zijn „bezig-zijn met het liturgisch vraagstuk in deze vorm uit te werken en neer te leggen" (6). Hij verdeelt zijn stof in twee delen: 1. *historisch deel,* omdat „zonder degelijke historische bezinning" het liturgisch werk een slag in de lucht is; hierin wordt de lijn van het begin naar de Ned. Herv. Kerk getrokken met uitsluiting van zijsporen, te weten: de eredienst van de oer-christelijke gemeente (9–22), de oud-christelijke kerk (23–40), de Romeinse mis (41–52), de Reformatie (53–91, inclusief de vluchtelingengemeenten in Londen en Frankenthal), de eredienst der Hervormden hier te lande (92–112); – 2. *de liturgische ontwikkeling der Ned. Herv. Kerk,* nl. *a.* de liturgische beweging (voorlopers: Gerretsen; Duinoordkerk; Liturgische Kring; Kring Eredienst; Reactie's; Achtergronden, vooronderstellingen en perspectieven) (115–217), en *b.* de Kerk in liturgische beweging (Raad voor Kerk en Eredienst; Kerkorde en Eredienst, Dienstboek) (217–263).

Ieder, die zich wel eens met de ontwikkeling der liturgie heeft beziggehouden, beseft bij het lezen van dit summiere inhoudsoverzicht, dat Van der Schoot, ondanks alle beperkingen, die hij zich oplegde, een ontzaglijke taak aanvatte. Bij de huidige stand van zaken met betrekking tot bronnen en litteratuur een onmogelijke taak voor

---

[1]) R. Will, *Le Culte,* Paris 1929, t. II, p. 9, geciteerd door Van der Schoot, *t.a.p.,* blz. 5: „Quiconque, de nos jours, s'introduit dans notre discipline, fera l'expérience de l'apprenti sorcier de Goethe: des flots sans cesse renouvelés de projets, d'expériences et de théories se déversent sur lui. Au surplus notre sujet touche à tant d'autres disciplines: philosophie religieuse, théologie, histoire des religions, esthétique, histoire de l'art, sciences bibliques, iconographie, musicologie, hagiographie, histoire des dogmes".

één mens, tenzij men wat gaat spelevaren op een onmetelijke zee, waarbij uiteraard de befaamde ,,grote lijnen" ook dienst doen (blz. 5).

Het boek, in vlotte stijl geschreven, laat zich aangenaam lezen en de Schr. onthoudt zich in het algemeen van ,,grote woorden". Maar deze loffelijke eigenschappen stempelen een boek niet tot een academisch proefschrift.

Bij doorlezing treft een merkwaardig feit. Op blz. 5 heet het ter verklaring van het feit, dat hij niet het ganse terrein zal behandelen: ,,omdat wij ons daartoe niet competent achten". Dit kan met het aangehaalde woord van blz. 6 over de ,,schroom" teken van gepaste bescheidenheid zijn. Doch wat blijkt uit het vervolg? Over het Avondmaal in het N.T. gaat hij spreken op ,,zeer beknopte, en daardoor misschien wat apodictisch aandoende wijze" (13). Hij verklaart – en terecht –, dat het geen eenvoudige opgave is om in kort bestek iets over de liturgische ontwikkeling in de Oude Kerk te geven (23). Telkens ontmoet men opmerkingen als deze: ,,wij konden slechts enkele fragmentarische opmerkingen maken" (112); ,,wij beperken ons tot het allerbelangrijkste" (116–117) of ,,enkele gedachten, die in het verband met onze studie de meeste betekenis hebben (163). Met dergelijke confessie's, bij elk onderdeel te vinden, ware een bladzijde te vullen (een onvolledige opsomming moge volstaan: 24–25, 32, 38, 39, 41 v. 50, 57, 59, 76, 87, 125, 187, 214, 236, 262). Dit wijst op iets anders dan bescheidenheid, maar is een ,,testimonium paupertatis"! Geen enkel onderdeel is –naar het eigen woord des Schrijvers – grondig behandeld; wat wordt dan het geheel? Bovendien: wie vraagt om een beschrijving van de oud-christelijke eredienst in zegge en schrijve 17 blz.? hoe wordt hier uitgemaakt, wat belangrijk of onbelangrijk is? moet men dit maar op zijn gezag nemen? Dit schijnt mij in wetenschappelijk opzicht nogal zonderling. Men ziet de Schr. overal als het ware in wanhoop de armen omhoog steken en uitroepen: ,,ik kan het niet aan". Dit schijnt mij bij alle eerlijkheid op zijn best hoogst naief, doch in wezen niet getuigen van echte wetenschappelijke bescheidenheid. Hij pretendeert immers meer te geven dan hij kan. In zulk een geval dient men zich tot een onderdeel te beperken en dit à fond te behandelen. Wat in een populair geschrift geoorloofd is, is bij een dissertatie een onvergefelijke fout. Verwachtte men van een middeleeuws gezel een kathedraal als proefstuk?

Een lezer voelt telkens de vraag bij zich opkomen: ,,wordt hier niet iets weggelaten of vergeten, dat van belang is en een ander licht

op de vraagstukken werpt?" Dit lokt de Schr. zelf uit. Maar bij wetenschappelijke arbeid màg een dergelijke vraag eenvoudig niet opkomen; daar moet het materiaal zo volledig mogelijk ter tafel komen. In het vervolg zal blijken, dat deze vraag terecht gesteld wordt (blz. 34). Natuurlijk vraagt niemand van de promovendus, dat hij op alle uitgestrekte gebieden, die in zijn dissertatie aangetipt worden, zelfstandige kennis van feiten en eigen oordeel heeft, maar ook niet, dat hij zoveel tegelijk wil behandelen.

Hier zij ook iets over de opzet gezegd. De stof is, gelijk bleek, in twee delen behandeld. Het eerste heet „historisch deel". Welke functie heeft dit? Op blz. 5 wordt het als historische *inleiding* aangeduid. Maar een „inleiding" van meer dan 100 blz. op 260, is rijkelijk langademig en kan moeilijk meer die naam dragen. Waarop is het een „inleiding"? De ondertitel van het hele boek blijkt bij vergelijking identiek met die van het tweede deel. Mag men daaruit afleiden, dat dus op blz. 115 eigenlijk de behandeling van het thema begint en het voorafgaande inleiding is? Maar dan is de verhouding der delen geheel verstoord. Of is het zgn. historisch deel zelfstandig, om een beeld te geven van „de ontwikkeling, die tot de liturgische situatie in de Hervormde Kerk heeft geleid" (blz. 3)? In dat geval deugt de naam „inleiding" niet en komt bij blz. 115 v.v. de vraag op, waar hier de grens van het historische ligt. Immers, hier worden allerlei figuren uit de periode vóór 1920 en de *geschiedenis* (117, cf. 140) van de liturgische beweging behandeld. Bovendien verwacht men na „historisch deel" iets, wat daarmee een tegenstelling vormt, b.v. „systematisch deel", maar de titel van deel II ligt op een totaal ander vlak. Kennelijk heeft de Schr. de begrippen, waarmee hij werkte, niet nauwkeurig geanalyseerd. Hier schuilt een slordigheid van denken achter, die juist bij een „gevoelige" materie als de liturgie funest is. Dit is niet enkel een formele of terminologische kwestie, maar toont, dat van der Schoot niet precies wist, waar hij mee bezig was.

Dit blijkt ook uit zijn „omschrijving" van het doel (boven blz. 27). Hier wordt door het woordje „tevens" een verbinding tussen twee grootheden gelegd. Zijn deze echter niet te ongelijksoortig dan dat zij zich zo fluks verbinden laten? Deze vraag is kennelijk niet doordacht en was toch de moeite waard. Een duidelijke doelstelling is beslissend; een hinken op twee gedachten steeds, ook in de wetenschap, uit den boze. – Men moet inderdaad vaststellen, dat er mensen zijn, die het a.b.c. over de liturgie nog moeten leren; er is alle reden om hen

de nodige voorlichting te geven. Maar: dient daartoe een dissertatie? Er zijn anderen, die zich reeds gedurende korter of langer tijd met het „liturgisch vraagstuk" in theorie en practijk geoccupeerd, zich in de geschiedenis daarvan verdiept en de discussie erover gevolgd hebben. Iedere bijdrage, die op wetenschappelijk verantwoorde wijze nieuwe gezichtspunten opent of het bestaande critisch samenvat, zullen zij dankbaar accepteren, want ook hier is „de oogst groot en de arbeiders zijn weinig". Maar zulk een bijdrage zal op een ander vlak liggen dan datgene, wat voor de eerste categorie bestemd is. Wat zou men zeggen van een boek over chemie b.v., dat pretendeert een inleiding te zijn voor hen, die nog vrijwel niets op dit terrein weten, en *tevens* bestemd is voor hen, die actief aan „research" deelnemen? Zulk een toer tracht onze Schr. op zijn gebied uit te halen, omdat hij zich wel vol enthousiasme, maar zonder voldoende helderheid van doelstelling op weg begeven heeft. En dat, hoewel hij door Will geleerd had, hoe gecompliceerd de stof was! Daar juist was het onmisbaar om zich terdege rekenschap te geven van zijn taak. Anders zijn de gevolgen natuurlijk desastreus. In het geloof is het goed om als Abraham niet te weten, waar men komen zal; in de wetenschap leidt dit tot... dwaling.

In de doelstelling duikt ook het woordje „gesprek" op. Dat schijnt tegenwoordig een magische kracht te bezitten en „expresso verbo" klaar te zijn. Toch ware enige toelichting niet overbodig. We vragen: wie voeren dit gesprek; de ambtsdragers in classicale vergaderingen, waarbij de een er veel, een ander iets en een derde niets van zegt te weten? Of is het op het vlak, waar Noordmans en Van der Leeuw discussieerden (177)? En doet de Paus ook mee (194)? Ook hier blijven we in het onzekere. Juist bij de bezinning, die Schr. begeert, is critische analyse van de liturgische stof en de begrippen dringend nodig; daarin had hij zijn lezers moeten voorgaan.

Ook wordt het niet duidelijk, welke methode de Schr. volgt. Soms schijnt het alsof hij historisch te werk gaat, maar Kruyfs *Liturgiek* b.v. – nu toch wel een historische verschijning – wordt kennelijk aan de opvattingen van onze auteur gemeten en te licht bevonden. Maar vraagt men welke opvattingen omtrent een „juiste" eredienst en deszelfs theologische vooronderstellingen Van der Schoot huldigt, dan blijft alles ook zwevend. Uit goed- en afkeuring, die hij uitdeelt, kan men ze opmaken, maar een duidelijke maatstaf ontbreekt. Ik acht het op zichzelf geen ramp, dat de Schr. deze opvattingen nog wat onder zich houdt, maar moet wel constateren, dat ze zonder helder gefor-

muleerd te zijn een hartig woordje meespreken – en dat werkt lichtelijk verwarrend, werpt op zichzelf in elk geval de nodige vragen op.

Wanneer wij na deze min of meer formele opmerkingen, die ons toch wel het nodige omtrent de werkwijze van de Schr. geleerd hebben, tot het materiële overgaan, achten wij ons van het signaleren van drukfouten [1]) en weinigzeggende opmerkingen [2]) ontslagen.

Blijkens de ondertitel is het tweede deel (115 vv.) het voornaamste; daarom beginnen wij daarmee. De Schr. deelt daaromtrent mee (5), dat hij vooral „beschrijvend te werk gaat, de hoofdlijnen zonder streven naar volledigheid wil tekenen zonder commentaar of critiek te leveren (hetgeen geen instemming inhoudt).

Hierbij veroorloof ik mij twee opmerkingen. Ten eerste: volgens welke maatstaf worden hier de hoofdlijnen bepaald en belangrijk van onbelangrijk gescheiden? Bij de *beschrijving* van een ontwikkeling kan men toch niet uitgaan van wat men *zelf* gewichtig vindt. De hoofdlijnen zullen door een all-round beschrijving te voorschijn moeten komen of men komt niet verder dan een samenstel van subjectieve en reeds-bij-voorbaat-vaststaande meningen. De „eigenaardige" gevolgen hiervan zouden op allerlei wijze gedemonstreerd kunnen worden. Het volslagen willekeurige hiervan klemt heel sterk bij de hooghartige manier, waarop over de „gangbare populaire critiek op de liturgische beweging" gesproken wordt (176 v.), welke met de mededeling, dat ze „onbelangrijk" is, wordt afgedaan. Dit moge voor de Schr. zo zijn, dit moge zelfs bij toetsing waar blijken, voor velen in de Herv. Kerk is dit, naar de ervaring leert, niet het geval. Nu handelt de Schr. toch over „de liturgische ontwikkeling van de Herv. Kerk"? Dan behoren ook de bezwaren *volledig*, hoe futiel en banaal ook – tot en met het bezwaar tegen „romaniseren", dat hij niet de moeite waard acht (143) – besproken te worden. „Ontwikkeling" is een begrip, dat verschillende interpretatie toelaat: ten

---

[1]) Alleen zij gewezen op blz. 69–71, waar hardnekkig van het *zesde* boek van Calvijns Institutie wordt gesproken, terwijl er slechts vier zijn. – Op blz. 139 moet het zijn *J. A.* Kwint om verwarring te voorkomen met diens broer K. G. Kwint. – Blz. 254 en 259 ontbreekt een verwijzing.

[2]) Zoals op blz. 28: „ook boek II bevat uit liturgisch oogpunt belangrijk materiaal" (een mededeling, die volkomen niets „doet"). – Op blz. 158: „W. J. Aalders, *Preek en Liturgie*, – een bijzonder fijnzinnig boekje, dat niet vergeten mag worden, en voorts: A. J. Wensinck, *Liturgie in het Oude Testament*, – een zeer vruchtbare kleine studie over dit onderwerp"; deze karakteriseringen vormen wellicht een sieraad voor een catalogus van de boekhandel, maar ontsieren wegens hun nietszeggendheid een dissertatie. – Opsommingen van titels als op blz. 149, 162, 214 v. zijn wellicht in een bibliographie over de liturgische beweging passend, maar hier overbodig, omdat de beginner er niets mee kan doen en de man van het gesprek ze wel kent; hoogstens in een aanhangsel waren ze op hun plaats.

goede—ten kwade; hij kan blijven stokken of zich snel in een zekere richting voltrekken. De Schr. heeft dit kennelijk zich niet gerealiseerd (gebrek aan nauwkeurige begripsbepaling, zie blz. 38) en alleen oog gehad voor de door hem gewenste richting. Ook hier ware het geduldig vragen, zoals Van der Schoot dit voor het oecumenisch gesprek wil (102) op zijn plaats geweest. Komen deze weerstanden van de „oppositio vulgaris antiliturgica" alleen uit onverstand voort? In elk geval kan men deze niet simpelweg met een machtspreuk wegwerken, want ook hierin spreekt een deel, een dwaas deel misschien, maar een deel van de Herv. Kerk. Weerstanden zijn nog nimmer door verdringing opgeruimd! — Ten twede: wie enigszins met de liturgische beweging in ons land meegeleefd heeft, bespeurt al spoedig bij lezing, dat blz. 110 uit een artikel van Bakhuizen v. d. Brink stamt (110, nt 1 zegt dit ook), dat blz. 118–121 excerpt van Gunnings boekje is, dat blz. 121–123 inhoudsoverzicht van Kruyfs *Liturgiek* biedt enz. enz. Het zou lichtelijk vervelend worden, wanneer ik alle bladzijden, die niet meer dan weergave van „Hoofdgedachten van..." ging opsommen. Alleen blz. 180–124 benevens een aantal pagina's in het laatste hoofdstuk vallen hier buiten, alles bijeen ongeveer 1/4 van de laatste 150 blz. Met andere woorden: 3/4 *bestaat uit weergave, referaat of uittreksel met enige verbindende tekst of losse opmerkingen*. Hiervoor schijnt me de aanduiding „beschrijvend te werk gaan" rijkelijk euphemistisch! Natuurlijk is het voor hen, die „ingeleid" moeten worden, bijzonder plezierig om alles zo handig bijeen te hebben in een inventaris (waarbij men bedenke, dat het een door de auteur gemaakte selectie is!), maar de vraag is toch niet ongeoorloofd: behoort dit de stof van een dissertatie uit te maken? Bij een promotie is het toch niet de vraag, of men behoorlijk excerperen kan, doch of men zelfstandig wetenschappelijk kan werken! Dan kan men niet blijven staan bij een blote weergave van het debat tussen Van der Leeuw en Noordmans, maar dan had zorgvuldig uitgepeld moeten worden, welke vragen aan de orde zijn en waar de beweringen op berusten. Is het niet zeer veelzeggend, dat de „Incarnatietheologie", die toch voor dit onderwerp van het grootste gewicht is, hier slechts even ter sprake komt (180, 203, 208 cit.). Waarom is niet eens heel uitvoerig over de sacraments-theologische vooronderstellingen, die in de liturgische beweging zo heten te divergeren (203), gesproken? Langs de weg van uittreksels is de nodige bezinning niet te bereiken; alleen analyse van begrippen en argumenten voert tot dit doel. Hier had de Schr. critiek moeten oefenen, niet in de zin van

„fouten-aanwijzing", maar van „zifting". Wat hij op blz. 189 vv. heeft trachten te doen – zonder dat ook daar diep wordt afgestoken – had hij in dit ganse tweede deel moeten doen. Ook na herhaalde lezing is het me werkelijk niet mogelijk geweest om hier het nieuwe, dat een „bijdrage tot het gesprek" toch eigen moet zijn, te ontdekken. Het is te veel herhaling van anderer woorden en dat is in een gesprek niet erg amusant.

Op een enkel onderdeel wil ik nader ingaan ter adstructie van het bovenstaande. Lang niet alles kan daarbij ter sprake komen. Gezien het overwegend refererend karakter kan veel onbesproken blijven. Voorzover ik het naging, is de weergave wel goed, al heeft steeds het werken met „grote gedachten van... " zijn schaduwzijden.

Bij het begin (115) vertelt de Schr., dat in de negentiende eeuw wel allerlei publicaties, voor dit onderwerp van betekenis, verschenen zijn (hij noemt Mensinga en Barger), maar dat hij een juiste keus meende te doen door alleen Gunning Jr, Kruyf, Kuyper Sr en Meulenbelt als voorlopers van de liturgische beweging te behandelen.

Om te beginnen constateren we hier weer een geruisloos voltrokken, maar zeer belangrijke verschuiving van „liturgische ontwikkeling der Herv. Kerk" naar „liturgische beweging" welke twee grootheden niet identiek zijn (zie ben. blz. 35). Vervolgens merken wij op, dat de keus niet nader gemotiveerd wordt; bij Van der Leeuw plegen deze namen ook voor te komen, maar dit ontsloeg de Schr. van *dit* boek niet van enige argumentatie. – Deze figuren vallen als het ware uit de lucht; van enig historisch verband of achtergrond is geen sprake, want de opmerkingen op 102 v., dat er eigenlijk tussen de zeventiende eeuw en de Liturgische Beweging in de twintigste eeuw geen principiële veranderingen hebben plaats gevonden, zijn onvoldoende. Dit hangt hiermee samen, dat Schr. zich niet helder rekenschap heeft gegeven van de vraag, waarover hij eigenlijk moet spreken: over de *vorm* van eredienst òf over de *daaronderliggende vragen* van ecclesiologische en sacramentstheologische aard? Hierover heerst in het hele boek onklaarheid. Gaat het over het eerste, dan heeft hij gelijk, maar zijn we aan de eigenlijke vragen nog niet toe (de liturgie is één aspect van het kerkelijk vraagstuk, zegt Van der Schoot terecht 208 vv.). Moet het dus eigenlijk over het tweede gaan, dan is de geschiedenis van de negentiende eeuw daar om te doen zien, hoe er wel degelijk op de bodem van het Geref. Protestantisme principiële veranderingen zijn geweest en het verband daarvan met het liturgisch vraagstuk ware te onderzoeken.

Merkwaardig moet ook genoemd worden, dat bij Gerretsen wel biographische bijzonderheden gegeven worden, maar bij Gunning Jr b.v. helemaal niet blijkt, welke invloeden op hem gewerkt hebben, hoe hij tot de uitgave in 1890 kwam. Aan de hand van Gunnings „Herinneringen" [1]) ware daarover het nodige te zeggen geweest (invloed van zijn vader; vroegtijdig contact met andere kerken). Had Schr. ook niet eens moeten stilstaan bij het feit, dat Gunnings boekje, een op verzoek van anderen uitgewerkte lezing op de predikantenvergadering (voorwoord!) een bepaalde achtergrond heeft, dat er dus zelfs tijdens de Doleantiestrijd belangstelling voor bestond? Ja reeds eerder. In 1878 schreef van Oosterzee over de Liturgie: „in het algemeen mag niet onopgemerkt blijven, dat de oogen meer dan vroeger geopend zijn voor wat nu altijd ontbreekt, terwijl van verschillende zijden de stemmen, die om verbetering roepen, zich gedurig luider doen hooren" [2]). Hoe zit dat eigenlijk? Bij Van der Schoot hoort men hierover niets! Bij van Oosterzee, leidsman van vele predikantengeneraties, had hij zijn inzet moeten maken; dan ware b.v. ook Kruyfs boek in een ander licht gekomen. Daarnaast had hij enkele handboeken voor de practica uit andere richtingen kunnen onderzoeken, op Lamers' „Aphorismen" [3]) moeten letten. Had hij een en ander in verband met de kerkelijke en theologische situatie van die dagen gebracht dan ware een juiste achtergrond gegeven, waartegen deze voorlopers uitkomen. – Dit voorbeeld heb ik wat uitvoeriger behandeld, omdat de gebreken van de hier gevolgde methode duidelijk uitkomen: men krijgt geen kijk op de werkelijke situatie en de wezenlijke kwestie's, omdat niet door zelfstandig onderzoek de ware samenhang duidelijk gemaakt is. Mocht de Schr. opmerken, dat dit tot die finesses van de liturgische beweging behoort, die hij bij voorbaat heeft afgesneden, dan antwoord ik, dat hij hiermee blijk geeft aard en omvang van zijn taak niet te zien (want het gaat hier om het „uitgangspunt", dat voor het trekken zelfs van grote lijnen van betekenis is); bij de oppervlakte blijft staan, waar wetenschappelijk werken diepgaande behandeling vraagt. Bij zaken, die zo wezenlijk met de liturgische ontwikkeling van de Herv. Kerk als geheel samenhangen, kan men niet zeggen: „dit zou mij te ver

---

[1]) J. H. Gunning J.H.zn, *Herinneringen uit mijn leven*, Amsterdam z.j. (1940).

[2]) J. J. van Oosterzee, *Practische Theologie*, Utrecht 1878, dl. II, blz. 16 (hier blz. 1–137 over de Liturgiek met veel verwijzingen naar litteratuur).

[3]) G. H. Lamers, *Aphorismen uit het gebied der Liturgiek*, in: J. Cramer-G. H. Lamers, *Nieuwe Bijdragen*, I, blz. 156–245.

voeren"! Of wreekt zich hier de boven reeds gesignaleerde verschuiving van kerk naar groep?

Bij Gerretsen worden, gelijk gezegd, plotseling een aantal biographische bijzonderheden gegeven. Nu verdient deze merkwaardige „overgangsfiguur" ongetwijfeld een monographie. Maar het ontgaat mij ten enenmale, dat deze bijzonderheden in *deze* dissertatie anders zijn dan bladvulling; op de ontwikkeling van G. als liturg werpen zij in elk geval geen licht! Op blz. 130 wordt meegedeeld, dat men G. tot de ethische theologen kan rekenen. Bij mijn weten heeft niemand dit ooit betwijfeld. Maar wat „doet" dit hier? Niets; het is louter „mededeling". Toch – en dit is de Schr. ontgaan – had het wel iets kunnen „doen", nl. de vraag opwerpen, of er wellicht enig verband is tussen belangstelling voor de liturgie en het „ethisch" beginsel, waaraan steeds gebrek aan kerkelijk besef verweten is. Zat er iets „in de lucht"? Haspels (116) was een vriend van G.; ook bij anderen kan men het constateren. H. T. Oberman schreef over het prille begin van de liturgische beweging: „de grote behoefte aan synthese, die vooral in ethische kringen sterk wordt gevoeld, doet hier vogels van onderscheiden gevederte tezamen zwermen" [1]). Hoe zit dit? Doch ook hier geen antwoord!

Op blz. 144 – om maar eens een willekeurig ander punt onder de loupe te nemen – wordt de vereniging „Kerkopbouw" bij de Liturgische Kring ondergebracht. Dit is onjuist. Factisch, omdat, al was er samenhang doordat de leden van de Liturgische Kring meestal tevens lid van „Kerkopbouw" waren, een dergelijke annexatie de verhoudingen volkomen scheeftrekt. Waarschijnlijk heeft de Liturgische Kring via Kerkopbouw verder door kunnen werken dan in isolement het geval zou zijn geweest; zijn er via de reorganisatiebeweging contacten met andere groepen in de kerk gelegd, maar „Kerkopbouw" heeft een eigen rol gespeeld.[2]) Daar was het liturgisch vraagstuk één uit vele programmapunten. Ook hierbij had de ontwikkeling van de Herv. Kerk als geheel bezien moeten worden. De verhouding tot en de functie in het groeiend „kerkelijk denken", waarbij allerlei motieven samenwerkten, wordt hierdoor niet verhelderd, maar te eng gezien en vertroebeld.

Het bevreemdt ons, dat bij de Kring „Eredienst" opeens critiek

---

[1]) H. T. Oberman, *Liturgie* (1924), in: *Keur uit de Letterkundige Nalatenschap*, Rotterdam z.j. (1925), blz. 216.

[2]) Zie bijv. J. F. Beerens, *Prof. Dr Brouwer en Kerkopbouw*, in: *Prof. Dr A. M. Brouwer, zijn leven en werken*, Leiden 1948, blz. 38–52.

geoefend wordt (171) doch bij de voorafgaande Liturgische Kring niet. Waren er in het laatste geval geen zwakke plekken? Het blijft ons verborgen, waarom critische opmerkingen nu eens wel, dan weer niet gegeven worden. Wat is, vragen we verder, het criterium, als Van der Schoot zegt, dat in het Kanselboek van „Eredienst" gebeden gemist worden, „die wij hier graag hadden gezien" (172)? Zulk een opmerking kan altijd gemaakt worden en zegt daarom niets, tenzij men in het bezit van liturgische monopolie's is. Wordt dit niet volkomen subjectief?

Merkwaardig genoeg komt hier, waar over „de liturgische ontwikkeling van de Herv. Kerk" gesproken wordt, de Gezangenbundel van 1938 niet ter sprake. Hier kwam toch ook een grote zorg voor de echte liturgie tot uiting, al ging deze dan wellicht niet langs de banen, die onze Schr. alleen „belangrijk" schijnt te vinden. Hier wreekt zich weer de besnoeiïng tot het Avondmaal, waardoor het niet mogelijk wordt om de gehele ontwikkeling in de gehele kerk in het oog te krijgen. Juist waar de Gezangenkwestie – triester memorie – jarenlang een „brandende" liturgische vraag geweest is (ten onrechte, doch dat doet niet ter zake), is de omissie van deze geschiedenis een zeer ernstige lacune.

Bij de „reacties" komen slechts Noordmans en Lekkerkerker (waarom alleen bij de laatste critische noten?) aan het woord, omdat Noordmans' critiek alles heet samen te vatten. Ik betwijfel, of daarmee *alle* weerstanden naar voren komen (zie blz. 31). Ook de argumenten van Van Oyen en Koopmans kan men niet voorbijgaan. Bovendien mag de vraag gesteld worden, waarom vele vooraanstaande mannen in het kerkelijk leven hier niet warm voor liepen? Was dit alleen conservatisme of gebrek aan trouw? Of schuilt daar ook een onuitgesproken critiek in? Waar aan de voorstanders van „de liturgie" zoveel plaats is ingeruimd, daar had de historische zuiverheid gevorderd, dat de „niet-liturgen" ook volop aan hun trek waren gekomen. *Het gaat in dit boek immers over de Herv. Kerk en is toch niet geschreven tot verheerlijking van een bepaalde groep!* Dat komt veel te weinig uit. Zo is de tegenstelling, die Bronkhorst gemaakt en wellicht te gepointeerd geformuleerd heeft, tussen „cultusgemeenschap" (iets anders dan een, ook in de samenkomsten, belijdende kerk) en „zendingskerk" (192, nt. 1) niet verstaan. Begripsanalyse en de vraag: wat steekt hier achter? waren niet overbodig geweest. Met de bitse opmerking: „een noodlottig alternatief", en de verklaring, dat „een om zeep brengen (sic!) van de cultusgemeenschap

tegelijk de dood van de Zendingskerk betekent", is men er werkelijk niet. Over van Ruler wordt niet gerept. Hier zijn ecclesiologie en genadeleer in het geding, maar dat had veel klaarder uitgesproken moeten worden, wilde het boek tot verheldering bijdragen. Nu blijft het tussen referaat en lacune hangen.

Op de excurs over de verhouding van „Woord en Sacrament" (209–214) kan men moeilijk diep ingaan, omdat Schr. zelf voor en na verzekerd, dat hij slechts enkele opmerkingen geeft (209, 214) en er veel meer aan vast zit. Dit volkomen erkennende moge ik toch twee opmerkingen maken: *a.* zegt Van der Schoot, dat het probleem meestal onjuist gesteld wordt, omdat de Instellingswoorden ook prediking, eigenlijk dè prediking, zijn en essentieel bij het Sacrament behoren, dan is dit tot op zekere hoogte juist; dit is echter een prediking, die voor ons verstaanbaar wordt niet door repetitie, maar door explicatie; anders zijn het niet meer dan onbegrepen „symbola" van antieke mysteriën; doch als explicatie noodzakelijk is, begint het probleem opnieuw! – *b.* bij de verhouding van „horen en zien" i.v.m. het heil Gods geeft hij Kittels gedachten weer, dat het zien in het Testament even belangrijk is als het horen; het schijnt hem echter ten enenmale te ontgaan, dat Kittel wel 1 Joh. 1 : 1 noemt, doch in alle talen over vs. 2–3 zwijgt; daar wordt duidelijk onderscheid gemaakt tussen de apostel als ooggetuige en de ontvangers van de brief, aan wie het *verkondigd* wordt (2×) en dan wordt de situatie toch deze, dat wij niet naast de apostel, maar naast de ontvangers staan; waarom, vraag ik me in gemoede af, wordt dit zo tendentieus en met verzwijging van essentiële feiten behandeld?

Als Van der Schoot tegen de lange didactische formulieren opponeert (239) geschiedt dit met een wonderlijke argumentatie, nl. dat deze vorm in de Reformatietijd begrijpelijk was tot bestrijding van dwaling en misverstand. Zonder een lans voor lange formulieren te breken, vraag ik toch: is de Schr. er zo zeker van, dat die noodzaak nu vervallen is? Bij deze „historische rechtvaardiging" zal toch nog eens doorgepraat moeten worden; verwijzing naar de catechese, zoals hij voorstelt, kon wel eens een komen van de regen in de drup betekenen (is er geen „nood der catechese"?).

Wat betekenen toch opmerkingen als deze: „Christen immers is hij, die deelneemt aan de christelijke eredienst en van daaruit leeft" (239), en: „men kan zeggen, dat in de eredienst, in het naderen van God tot Zijn volk, in het verkeren van Christus met de Zijnen als

Zijn lichaam, – de uitgangen des levens liggen" (197). In de Bijbel staat, dat uit „het hart" de uitgangen des levens zijn (Spr. 4 : 23), maar voor de eredienst kan ik dat niet vinden. In het Nieuwe Testament is men Christen door geloofsverbondenheid met Christus, maar nergens lees ik van deze enge binding met de eredienst. Hoe is het ter wereld *mogelijk* – nuchter philologisch gezien – om zomaar die gelijkstelling van eredienst = naderen van God enz. te voltrekken? Woorden als *abad, leitourgeoo, latreuoo,* die in de Bijbel voor eredienst gegebruikt worden – ofschoon niet uitsluitend [1]) – zijn altijd: daad van mensen voor God, maar nooit te vervangen door: naderen van God enz. (daarvoor kan men spreken van „openbaren" of „wonen"). Ook hier weer dat laten verglijden van woordbetekenissen, dat gebrek aan scherpe omschrijving, waardoor alles tot alles wordt. Bovendien betekent dit een cultische verenging, die dogmatisch wel eens bezien mag worden en t.a.v. het Nieuwe Testament niet te handhaven is.

De verscheidenheid van liturgieën uit het Dienstboek wordt (259) voorlopig aanvaard, maar toekomstideaal is één liturgie. Vraag: waarom die uniformiteit; hoe laat zich de veelheid van liturgieën in de Oude Kerk begrijpen?

De laatste drie opmerkingen brachten ons reeds in de buurt van het eerste, historische deel. Ter inleiding op de behandeling zij meegedeeld, dat de Schr. vertelt, dat de historische bezinning zoveel betekenis voor de liturgie gehad heeft (196). Dat zou men, eerlijk gezegd, uit dit boek niet opmaken. In dit proefschrift wordt niet vermeld en dus verdoezeld, dat in Nederland op dit terrein een ontstellende achterstand bestaat en dat men – op een enkele uitzondering na – leeft bij de gratie van buitenlanders. Het ware bovendien wenselijk geweest, dat de Schr. eens speciaal gehandeld „vom Nutzen der Historie" in liturgicis (ook waar hij front tegen romantiseren van de Oude Kerk maakt – 196 v., terecht –, wordt veel te formeel gesproken).

§ 1 over de „eredienst der oerchristelijke gemeente" met 14 (!) blz. levert grote moeilijkheden. Allerlei, wat genoemd moet worden is er wel, maar op de juiste plaats? Daar komt het op aan en hier liggen grote, fundamentele bezwaren.

Schr. begint met op te merken, dat de gegevens hier schaars, onvolledig, moeilijk te interpreteren zijn, doch dat gelukkig uit de bonte

---

[1]) Zie bijv. H. Strathmann, in: Kittel, *Theol. Wörterbuch*, Bd. IV, s.v. *leitourgeoo*.

menigte van onderzoekingen een en ander naar voren gekomen is, dat toelaat om een beeld te vormen. Het eerste is juist; bij het tweede vraag ik me echter af, of Schr. zijn leidslieden ook critisch getoetst heeft; of is ook hier weer een selectie toegepast? De beweringen, die hij geeft, deelt hij positief zonder discussie mee (13: ,,Beknopt... ietwat apodictisch''). Het is zeer hinderlijk, dat niet breder en dieper op de zaken wordt ingegaan, temeer, omdat in het tweede deel gedaan wordt, alsof alles nu wel zo'n beetje vaststaat.

Op blz. 9 begint het terstond met een vlotte ,,petitio principii'': in aansluiting op Wensincks betoog, dat voor Israël de betekenis van de godsdienst vooral in de eredienst lag, zegt Van der Schoot zonder meer: wat voor Israël gold, gold ook voor de oud-christelijke gemeente, omdat de eerste Christenen uit de Joden waren. Tegen de beweringen van mijn hooggeschatte leermeester Wensinck is wel het een en ander in te brengen, al was zijn standpunt bij de toenmalige stand van het Oude Testamentisch onderzoek wel te begrijpen (hij verwaarloost de betekenis van de Verbondssluiting, van de Thora, waarvan de offerdienst één onderdeel is; de ,,anti-cultische'' lijn in het Oude Testament, waarop de oudste Christenen zich bij voorkeur beriepen!). Dat voor het ,,ware Israël'' alles gold, wat voor het oude gegolden had, moet toch eerst eens uit de bronnen bewezen worden. Juist in de cultus heeft het oude Christendom het verschil tussen oude en nieuwe bedeling gevoeld; de cultus was juist een straf voor Israël wegens Ex. 32 [1]). Dit kan men niet onbesproken laten passeren, evenmin als de deelname van de oude Christenen aan de tempelcultus. Hier is door een ,,petitio principii'' al met een luchtig handomdraaien koers gezet in een richting, die misschien in een bepaald liturgisch schema past, maar... onverantwoord is.

Bij doorlezen valt op, dat het woord ,,geloof'' ten enenmale ontbreekt (beh. p. 10 in een aanhaling, zonder betekenis); dit lijkt me t.a.v. het Nieuwe Testament nogal vreemd en bedenkelijk. De doop, die voor het christelijk leven van zo grote betekenis is, wordt buiten beschouwing gelaten; daarom gaat er ook t.a.v. het Avondmaal iets niet kloppen. Het Verbond komt eerst op p. 17 ter sprake en dat bij een boek, dat ,,nieuw verbond'' heet! Omdat Schr. zich geheel op het Avondmaal concentreert, krijgt dit alle nadruk, maar wordt tevens het geheel scheefgetrokken. De Schr. ziet niet en laat dus ook niet zien, waar het Avondmaal in het geheel van het Nieuwe Testament staat.

---

[1]) W. C. van Unnik, *De betekenis van de Wet van Mozes voor de Kerk van Christus volgens de Syrische Didascalia*, in: *Ned. Archief voor Kerkgesch.* 1939, blz. 65–100.

De kernvraag is: wat betekent ,,tot Mijn gedachtenis''? Van der Schoot gaat – natuurlijk, zou ik zeggen – met Behm [1]) mee en laat het ,,representatio'', ,,tegenwoordigstelling'' betekenen. Dit is tegenwoordig schijnbaar een interpretatie, die goed in een bepaalde kraam te pas komt. Of het philologisch klopt, doet kennelijk minder ter zake. In elk geval heeft Van der Schoot niet bemerkt, dat Behm (waarom?) *niet* het verbum *anamimnèiskoo* behandelt heeft. Dit is weer zo'n ,,eigenaardige'' omissie (blz. 36), want waar het bij Paulus in zeker echte brieven voorkomt (1 Cor. 4 : 17, 2 Cor. 7 : 15) kan men zeker niet buiten de betekenis: ,,in herinnering roepen''. Uit hetgeen ik vroeger over deze kwestie schreef [2]), blijkt m.i. afdoende, dat de bij velen tegenwoordig gangbare opvatting iets in de tekst brengt, wat er niet staat (ik wacht nog altijd op tegenbewijs *uit de teksten*). Het ,,doen tot gedachtenis'' is bij onze oudste interpreet Paulus heel nauw met de ,,verkondiging van de dood des Heren'' verbonden. *Anamnèsis* is: gedachtenis aan een feit uit het verleden, waarvan het effect in het heden voortduurt. Het wordt tijd, dat men eens opruimt met angstcomplexen van ,,Zwinglianisme'', want bij een Nieuwtestamentisch geloof in de levende Heer is daar geen kans op, en dat men met het tijdskarakter van het Nieuwe Testament ernst gaat maken.

De grenzen aan deze bespreking gesteld, laten niet toe om een en ander breedvoerig te bespreken; daar zou een Nieuwtestamentische Theologie voor nodig zijn. Ik ga ook voorbij aan het feit, dat Hand. 8 : 37 (p. 11) als doopbelijdenis geciteerd wordt, terwijl het tegenwoordig algemeen met Nestle als een interpolatie beschouwd wordt. Wel onderstreep ik even, dat Van der Schoot op dezelfde bladzijde van de ,,freie Geistesäusserung'', die zulk een belangrijk element in de oud-christelijke eredienst geweest moet zijn, spreekt; hoe deze daarin paste, weet hij echter niet. Had hij zich eens afgevraagd, wat men onder het ,,nieuwe Verbond'' verstond en met het Nieuwtestamentisch tijdsschema rekening gehouden, dan zou hem wel enig licht zijn opgegaan. Nu past het niet in het door hem ontworpen beeld en raakt onder de tafel. In elk geval constateren we, dat er met de Pneumatologie iets niet in de haak is.

In de daarop volgende paragrafen levert Schr., zoals hij zelf erkent (23, nt. 1) geen zelfstandig werk. In § 2 en 4 is hij sterk afhankelijk

---

[1]) In Kittel, *Theol. Wörterbuch zum N.T.*, Bd. I, s.v. *anamnèsis*.
[2]) Zie: *Ned. Theol. Tijdschrift* III (1949), blz. 260–283, 336–354 en IV (1950), blz. 369–377.

van Maxwell, die zelf weer een samenvatting van anderer arbeid gaf. Dit is zo sterk, dat bij een overzicht van Zwingli's dienst (73) plotseling een ,,prayer of humble access'' verschijnt! De voorbeelden uit § 2 vindt men bij Maxwell evenals het oordeel over Serapion (27). Daarnaast is Dix een gaarne gevolgde gids. Van der Schoot haalt een aantal teksten uit verschillende eeuwen uit Henneckes *Neut. Apokryphen* aan, maar onttrekt zich aan de moeilijkheden met de mededeling, dat hij daar niet op in kan gaan! Uiterlijk gezien loopt alles vlot, maar waar de moeilijkheden liggen, blijft verborgen. Waar bleef de Agapè, wat betekende de Epiclese en ,,mustèrion'' in dit verband; hoe zit het met de ,,andere gaven'' bij Hippolytus (34); hoe zit het met de ontwikkeling naar mysteriedienst; waarom heet dat men ,,waarschijnlijk'' staande communiceerde, terwijl alles er op wijst, dat dit zeker is (39)? Zo kan men doorgaan met vragen, doch het is overbodig, omdat Schr. zich niet zelfstandig in de zaken verdiept heeft en discussie met zijn autoriteiten hier weinig zinvol is. Alleen nog de opmerking, dat de ,,enteschatologisierung'', die hij op gezag van Dix in de vierde eeuw stelt (19, 40), wel een enigszins ander aspect heeft, als men op het totaal der kerkelijke ontwikkeling let.

Bij § 3 is het bevreemdend, dat over de Mis na Trente wordt gehandeld; men zou toch eerder een tekening van de toestanden in de Middeleeuwen verwacht hebben. Over de behandeling van de Reformatie matig ik mij geen eigen oordeel aan; voorzover ik kon zien, wordt hier boven Maxwell en Brilioth niet veel nieuws gebracht.

Bij § 5 zijn vooral Schotel en Van Veen (3 vel druks!) de leidslieden, waardoor een aantal niet onbekende zaken de revue passeren. Waarom wordt echter aan de gezaghebbende opvattingen van Voetius niet meer aandacht besteed? Hij herhaalt de sombere oordelen van zijn gidsen over de preken van de zeventiende en achttiende eeuw. Ongetwijfeld maken deze op ons een gewilde indruk, maar... ook op de tijdgenoten. Vergelijking met contemporaine litteratuur kan wellicht doen zien, in hoeverre de ,,geest des tijds'' daar debet aan is, in hoeverre dit voor die tijd de juiste vorm geweest is om het woord Gods te horen. Dit is een voorbeeld uit vele, dat moge doen zien, dat het in zijn tijd verdienstelijke en baanbrekende boek van Schotel dringend revisie nodig heeft (studiën als die van De Vrijer hebben wel andere kanten laten zien). – De Schr. betreurt dat de Herv. Synoden de liturgie slechts incidenteel geregeld hebben (92, nt. 1). Dit kan men van de Oude Kerk ook zeggen; er zijn nu eenmaal tijden – en zijn het de slechtste? – waarin ,,ordenen'' niet als het hoogste goed

beschouwd wordt. Er bestond een zekere traditie en veel vrijheid. Zou hier verband kunnen zijn met een krachtig geloofsleven en waarachtige christelijke vrijheid, ook bij zgn. slordigheden? De vragen zijn wel waard om onderzocht te worden; hier is het nagelaten.

Op één punt, nl. het zgn. verval van de Sacramenten in het Geref. Prot., wil ik even ingaan. Hiervoor neemt Van der Schoot allerlei redenen: spiritualisme, biblicisme en piëtisme, dat vormen onbelangrijk achtte. Hierbij gaat hij totaal voorbij aan de sterk eschatologische trek in het Calvinisme (onder de indruk van teksten als 1 Joh. 2 : 17, van de zonde in deze bedeling). Maar vooral had hier een onderzoek naar de verhouding van ,,stof" en ,,Geest" ingesteld moeten worden (een vraagstuk, dat niet alleen van historisch belang is, blz. 104, maar ook voor de huidige discussies, vgl. blz. 191). Men is er tegenwoordig wel wat al te gauw bij om van vals of eenzijdig spiritualisme, verachting van de stof enz. te spreken. De Calvinisten hebben – het is hun niet altijd tot eer gerekend – terdege geweten, wat het betekent om God met het lichaam te dienen, maar dit impliceerde voor hen niet hetzelfde als voor hem, die daaruit ,,liturgische" consequenties meent te moeten trekken. Hoe ligt dat toch: in het Oosten heeft men kerken, die zeer sterk ascetisch zijn èn een rijk liturgisch leven hebben en bij het Calvinisme zou het verval der liturgie juist in verachting van de aarde zijn oorsprong vinden? In deze discussies legt men ook altijd sterk de nadruk op eenheid en gelijkheid van lichaam en ziel, waarbij het laatste geen ,,prae" heeft, maar rept met geen woord over het Bijbelse ,,hart", dat menigmaal tegenover het lichaam staat en in elk geval belangrijker is (ook v.d. Leeuw zwijgt daar zorgvuldig over). Ik behoef op dit alles niet verder in te gaan, maar wel had men mogen verwachten, dat deze promovendus, àls hij meende de kwestie te moeten aansnijden, de nodige aandacht aan de verschillende aspecten van deze ingewikkelde materie zou besteden en met nauwkeurige analyse der begrippen (ook hier broodnodig!) ware te werk gegaan.

In deze paragraaf wreekt zich duidelijk de concentratie op het Avondmaal. Wanneer men de zaak i.v.m. de Doop beschouwt, lopen de lijnen geheel anders. Dit is in het algemeen belangrijk, omdat Kuyper in ,,Onze Eredienst" zegt, dat het liturgisch herstel bij de Doop begonnen is. Maar dat is de promovendus kennelijk ontgaan.

Na lezing van § 2–5 moet het oordeel ook luiden, dat de Schr. voor iemand, die wel eens op dit terrein rondgezien heeft, weinig nieuws te

berde brengt. Mocht hij hiertegen opmerken, dat dit de bedoeling ook niet was, dan kan ik niet anders zeggen, dan dat deze historische „inleiding" onevenredig lang geworden is, een zo groot gebied omvat, dat de zaak noodgedwongen oppervlakkig moet worden en zoveel plaatsruimte vorderde, dat de Schr. bij zijn eigenlijk onderwerp plaats te kort kwam. Hetgeen mij een bedenkelijke constructiefout toeschijnt.

Als motivering van het historisch deel I wordt ons voorgehouden, dat „zonder degelijke historische bezinning... liturgische arbeid zo licht een slag in de lucht" wordt (3; hetzelfde p. 209, waar „degelijke historische studie" naast bijbels-theologische en dogmatische bezinning als hulpmiddelen voor de Herv. Kerk om verder te komen genoemd worden). Ik onderschrijf dit van ganser harte en onvoorwaardelijk. Maar verstaan wij beiden onder „degelijke historische studie" hetzelfde? We zagen reeds, dat begripsbepaling en doelstelling niet de sterkste zijden van dit werk zijn. In elk geval kan ik deel I daar moeilijk toe rekenen. Aan deze eis kan – moet dat in een land, dat zoveel voortreffelijke kerkhistorici heeft voortgebracht, nog gezegd worden? – alleen door eigen *bronnenstudie* en niet door het uit tweede of derde hand bijeenbrengen van historische gegevens, die anderen vonden, voldaan worden. Vooral zij men met dit laatste voorzichtig op een terrein, waar de resultaten in vele opzichten zo hypothetisch en disputabel zijn, als dat der liturgie (dit bespeurt men overigens ook pas door *eigen* onderzoek). Goede onderzoekers op dit gebied zijn uiterst behoedzaam in het geven van samenvattende conclusies. Bronnenonderzoek is niet het dopen van de pollepel in de brij der feiten, naar Huizinga's beroemde woord [1]). Juist het historisch onderzoek, welks rijke oogst de Schr. prijst (196) toont, dat we op weg naar de befaamde „rijkdommen" van andere kerken (260) nog maar aan het begin staan en terdege moeten leren keuren, willen we niet klakkeloos overnemen, wat Van der Schoot ook terecht afwijst (192).

Maar goed: over de eis zijn we het eens. Laat ons thans eens op een enkel – niet ondergeschikt, maar door de Schr. sterk geaccentueerd – punt zien, in hoeverre hij aan zijn eigen eis beantwoord. De „anamnese" kan na blz. 40 blijven rusten; er zijn nog enkele interessante gevallen.

---

[1]) J. Huizinga, *Cultuurhistorische Verkenningen*, Haarlem 1930, blz. 58.

1. Op blz. 23 wordt 1 Clemens 34:6–7 geciteerd als getuige voor het bestaan van het „Sanctus" aan het eind van de eerste eeuw en t.a.v. de „Kerkorde" van Hippolytus, die het niet heeft, wordt gesproken van een wegvallen van een element, dat tot de oorspronkelijkste bestanddelen van de liturgie behoort (26). Uit welke bron weet de Schr. dit? Deze mening wordt inderdaad wel meer verkondigd, maar het had tot nadenken moeten stemmen, dat Dix hier zeer terughoudend is.[1]) De feiten zijn: *a.* „Sanctus" als deel der liturgie is eerst zeker aan te wijzen in de vierde eeuw (mogelijk bij Origenes, maar c. C. VIII 34 is geen bewijs); *b.* de mening, dat het veel ouder is, berust op twee *hypothesen*, nl. dat het ontleend is aan de joodse *Qedusha* en dat 1 Clemens een vaststaande liturgie kende. Bij nader inzien blijkt men in een cirkelredenering te zitten, want het vroegtijdig voorkomen van de *Qedusha* is uit joodse bronnen niet te bewijzen en wordt op grond van 1 Clemens 34 aangenomen, en kennis van een vaststaande liturgie bij 1 Clemens berust eveneens op c. 34 (de andere pll. bij Probst en Drews bewijzen niets). In een artikel, dat binnenkort in de „Vigiliae Christianae" verschijnt, is uitvoerig aangetoond, dat de uitlegging van Knopf e.a. op oppervlakkige lezing berust en philologisch niet te verantwoorden is. Verschillende moderne liturgiologen, ook in Roomse kring, laten 1 Clemens dan ook schieten. Hem stond iets anders voor ogen, van „Sanctus" als onderdeel van de liturgie is geen sprake. Dit punt is voor de hele reconstructie van de oude liturgie, o.a. voor de beoordeling van Hippolytus van betekenis en daarom hier even precies bekeken (bewijzen in genoemd art.).

In deze passage wordt Knopf, omdat hij van „Trishagion" spreekt, waar „Sanctus" bedoeld is, terecht gewezen op zo'n positieve manier, dat men zou denken, dat Knopf een grove blunder gemaakt heeft. Maar... ook de Marcuslitteratuur en enkele kerkvaders spreken over Jes. 6 : 3 als „Trishagion"!.[2]) Dit woord heeft een dubbele betekenis.[3]) Wil men b.v. met Lightfoot [4]) om verwarring te voorkomen hier onderscheiden, dan is dit wellicht wenselijk, maar gezien het gangbare spraakgebruik, dat zich op Griekse voorbeelden beroepen kan, is Van der Schoots terechtwijzing misplaatst.

[1]) G. Dix, *The Shape of the Liturgy*, London 1945, p. 165.

[2]) F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, vol. i, Oxford 1896, p. 131[30], cf. ook 479[42], 482[22].

[3]) J. Braun, *Liturgisches Handlexicon*², Regensburg 1924, S. 355, s.v. *Trishagion*.

[4]) J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*², London 1890, I, 1, p. 389 note. – Het spraakgebruik staat niet vast; vele voortreffelijke liturgiologen in vroeger en later tijd spreken rustig van het „Sanctus" als „Trishagion".

2. Een zaak, die Van der Schoot heel hoog zit, is de manier, waarop de Herv. Synode in Maart 1950 heeft gehandeld met het ,,Benedictus'' (Matth. 21 : 9), dat haar ,,geheel zoals het behoort'' met het ,,Sanctus'' verbonden in het Ontwerp-Dienstboek was voorgelegd en dat zij gedeeltelijk geschrapt heeft (255–257). Deze ,,moderne'' historie en Van der Schoots reactie laat ik hier rusten. We letten alleen op dat ,,zoals het behoort''; dit wordt geargumenteerd met de woorden: ,,alom heeft immers dit gedeelte van de liturgie (nl. de verbinding van ,,Sanctus'' met ,,Benedictus'', v. U.) zijn overal gelijke gestalte, de eeuwen door'' (257). Op grond hiervan krijgt de Synode te horen, dat zij ,,een kapitale fout'', bijna ,,een liturgische blunder zonder weerga'' gemaakt heeft. En terecht, zou men zeggen, want het argument is imposant en afdoende: alom, overal gelijke gestalte, de eeuwen door! – Horen wij thans het historisch onderzoek. Met de ouderdom van het ,,Sanctus'' staat het niet stevig (zie boven) [1]. Maar nu de verbinding der twee elementen. Wanneer Van der Schoot de moeite genomen had om Quastens ,,Vetusta Documenta Liturgica'' [2]) te raadplegen, zou hij gezien hebben, dat de stelling daar *niet* opgaat; dat het *niet* voorkomt in Hipp., die geen ,,Sanctus'' heeft, Test. Dom., noch bij Serapion en Pap. Der-Balyzeh, die het ,,Sanctus'' wel kennen. Dat de oudste commentatoren (Cyr. Hier. en Theod. Mops.) wel veel over het ,,Sanctus'' zeggen, maar over ,,Benedictus'' zwijgen, evenals Chrysostomus; dat Const. Apost. de verbinding niet kennen, evenmin als de Aegyptische traditie (Marcus-lit., Copt. en Abess.).[3]) In Luthers Deutsche Messe (1526) staat het niet,[4]) evenmin in de door mij geraadpleegde uitgave van het ,,Book of Common Prayer''.[5]) We behoeven niet verder te zoeken; uit dit materiaal volgt m.i. onweerlegbaar, dat de door Van der Schoot bepleite combinatie in de Oude Kerk zeker tot 400 niet te vinden is, dat de Egyptische overlevering hem niet kent, dat ook in recenter tijd de verbinding onbekend was (over oorsprong, ontwikkeling en betekenis behoeft hier niet verder gehandeld te worden). Sapienti

[1]) B. Botte, *L'anaphore chaldéenne des Apôtres*, in: *Orientalia Christiana Periodica* XV (1949), p. 264–265 meent – m.i. op goede gronden – met Ratcliff, dat ook de oorspronkelijke vorm van de Nest. ,,Liturgie van Addai'' het ,,Sanctus'' niet gekend heeft; het is kennelijk later ingevoegd en verbreekt de samenhang van het Eucharistisch Gebed.

[2]) Zie J. Quasten, *Vetusta Documenta Liturgica*, Bonn 1937 (vgl. de index voor Jes. 6 : 3 en Matth. 21 : 9).

[3]) Brightman, *L.E.W.*, p. 132, 176, 231–232 (dit boek heeft v. d. S. geraadpleegd!).

[4]) *Martin Luthers Deutsche Messe*, ed. H. Liezmann, in: *Kleine Texte* 37, Berlin 1929, S. 14, vgl. wat v. d. S. zelf op blz. 59 meedeelt.

[5]) De uitgave, die ik raadpleegde, is er een van S. P. C. K. en Oxford U. P., zonder datum (waarschijnlijk ± 1927), niet gerevideerd.

sat! Die krachtige woorden: „alom, overal gelijke gestalte, de eeuwen door" zijn *holle* klanken. Waarom niet eerst de feiten meegedeeld en verklaard? Anders raken mensen, die geen gelegenheid hebben om tot de bronnen te gaan, en menen, dat degelijke historische studie aan deze krachttermen ten grondslag ligt, ten onrechte onder de indruk en van de wijs. Deze *historische* uiteenzetting bedoelt geen verdediging van het Synodale beleid te geven. T.a.v. deze dissertatie merk ik alleen op, dat er een instrument is, dat „boomerang" genaamd wordt!

3. De Schr. is een fel voorstander van het gebruik van formuliergebeden, al moet het vrije gebed z.i. steeds *mogelijk* zijn (244 v.; cursivering van Van der Schoot), dus als concessie. Op blz. 111 v. tekent hij de schrikbarende gevolgen van de weerstand tegen formulieren. Is hiermee aan de historie recht gedaan? Hoe is het b.v. gesteld met de „freie Geistesäusserung", die hij zelf van niet geringe betekenis noemt (11, vgl. boven blz. 40); behoorde deze tot een snel-voorbijgegane en onbelangrijke phase? Justinus zegt, dat de leider gebeden en dankzeggingen opzendt „naar zijn vermogen" (Apol. 67 : 5, cf. Did. 10 : 7). In de „Kerkorde" van Hippolytus blijkt (X 3–5, ed. Dix, p. 19; in de vert. van Hennecke, die Van der Schoot raadpleegde, volslagen onduidelijk, omdat deze niet letterlijk citeert!), dat de bisschop niet letterlijk volgens voorgeschreven modellen moet bidden, maar „according to his own ability", doch als hij een „fixed form" wil gebruiken, moet men dit niet verhinderen. Men krijgt de indruk, dat formulieren ± 200 in Rome niet het meest begerenswaardig geacht werden en dat het eventueel werd toegelaten (en dat in een wereld, die zo aan de magische kracht van de vaste formule hechtte!). Wanneer formuliergebeden opgekomen zijn, doet hier niet terzake, wel, dat de oudste tijd een grote mate van vrijheid gekend heeft. Hier is m.i. samenhang met het pneumatologisch aspect. T.a.v. latere eeuwen zou een nader onderzoek leerzaam zijn, vooral i.v.m. de vraag naar de verhouding van Heilige Geest/formulieren (zeker voor het Ned. Protestantisme). Overigens geldt ook hier de regel: abusus non tollit usum, in beide richtingen. De geschiedenis laat ook de zeer grote gevaren van het gebruik van formulieren zien in mechanisering en veruiterlijking (de voorbeelden zijn overbekend). Is het protest tegen formulieren de eeuwen door (en niet alleen in ons land!) zo ongemotiveerd? Mocht de Schr. opmerken, dat men dat in Nederland allang genoeg gehoord heeft, dan zij het antwoord, dat dit niet ter zake doet. „Audi et alteram partem".

Waarom wordt hier uit de geschiedenis slechts één aspect naar voren gehaald, dat hij meent te kunnen gebruiken? Dan komt de geschiedenis gedeeltelijk, dus helemaal niet ter sprake. Omdat niet de beide zijden van de zaak naar voren komen en tegen elkander afgewogen worden, heeft het geléverde betoog veel van een decreet, en omdat het de ,,cardo quaestionis'', nl. de werking van de Heilige Geest, onbesproken laat, wordt het inderdaad de gevreesde slag in de lucht.

4. Als Van der Schoot wil aanwijzen, dat de Herv. Kerk in liturgisch opzicht te kort geschoten is, zegt hij: ,,Er zij ook op gewezen, hoe van de aanvang af het begrip ,,middelmatige zaken'' (adiaphora) in onze Kerk... een vrij grote rol heeft gespeeld inzake allerlei liturgische vragen. Het lijkt ons zeer de vraag, of het aanbeveling verdient dit begrip in dit verband te gebruiken. Het feit, dat men verschillende zaken in de eredienst op meer dan één wijze verantwoord kan verrichten of ordenen, betekent daarom nog niet, dat dit ,,adiaphora'' zijn. Wij krijgen sterk de indruk, dat dit in de practijk meestal heeft betekend, dat het er niet veel toe doet, dat het een zaak van geen betekenis is... En het wil ons nog steeds voorkomen, dat in de eredienst alles belangrijk is en dat de eerbied en de toewijding, die voor iedere handeling en voor ieder woord vereist zijn, het gebruik van het zo gemakkelijk misverstane woord ,,adiaphoron'' uitsluiten'' (102). Nu kunnen ,,indrukken'' bij historisch onderzoek belangrijk zijn, vooral bij iemand, die een fijn sensorium voor historische zaken bezit, maar ze dienen aan de bronnen getoetst te worden. Waarop deze interpretatie van ,,adiaphoron'' berust, blijft echter verborgen. Een weinig dogmenhistorisch onderzoek van de zestiende en zeventiende eeuw had hem kunnen leren, dat hij hier de plank misslaat. Het begrip is niet alleen eigen aan ons land, maar behoort tot het algemeen protestantse spraakgebruik; wordt niet alleen in liturgicis, maar ook i.v.m. de ethiek gebruikt. Het betreft die dingen, die niet door Gods Woord gebonden en aan de christelijke vrijheid overgelaten zijn. Het ging in die tijd primair om de vraag: wat is ter zaligheid nodig? In vele opzichten is ,,adiaphoron'' parallel met ,,non-necessaria''.[1]) Deze gedachtenassociaties zijn Van der Schoot kennelijk onbekend; daarom snijden zijn opmerkingen geen hout, want hij

---

[1]) Zie daarover J. Gottschick, *Adiaphora*, in: J. Herzog-A. Hauck, *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*[3], Bd. I. Leipzig 1896, S. 168–179; over de necessaria'': A. Eekhof, *In Necessariis Unitas, in non-necessariis Libertas, in utrisque Caritas...*, Leiden 1931, blz. 53–68.

zal toch niet willen beweren, dat in de eredienst alles belangrijk-ter-zaligheid is? Wat hij zegt, ligt op een totaal ander vlak dan waarop de vaderen zich bewogen toen zij van „adiaphoron" spraken. Of zij daarbij niet juist gedaan hebben met het accent te leggen op datgene, wat primair belangrijk is en de rest aan de christelijke vrijheid over te laten, is een vraag, die ook voor het huidige stadium van het liturgisch vraagstuk van betekenis is. Ons ging het hier slechts om een interpretatie op zijn juistheid te toetsen.

Deze voorbeelden op historisch terrein mogen voldoende zijn. Op dogmatisch gebied, bijvoorbeeld t.a.v. de Pneumatologie en de Ecclesiologie, zou door een meer bevoegde een soortgelijk onderzoek ingesteld kunnen worden. Hier vroegen wij slechts, in hoeverre Van der Schoot op hem na aan het hart liggende punten beantwoordt aan de door hem zelf gestelde eis van degelijk historisch onderzoek. Het resultaat is niet bevredigend en geruststellend te noemen!

Na het bovenstaande, waarin slechts een selectie van de vele opmerkingen, waartoe dit proefschrift aanleiding geeft, ter sprake werd gebracht, zal het duidelijk zijn, dat mijn oordeel enigszins anders luidt dan dat van C. B. Burger, die sprak van een „uitnemende dissertatie" of van F. H. L., die in „de Hervormde Kerk" (27-1-51, pag. 1) dit een „voortreffelijk" boek noemde en verklaarde, dat op een „deskundige manier" over het liturgisch vraagstuk gesproken was. Zij motiveerden hun uitspraken niet; ik meen in het bovenstaande voldoende redenen gegeven te hebben om te mogen zeggen, dat *dit proefschrift als wetenschappelijk werk en als bijdrage tot het liturgisch gesprek een mislukking is en dat zijn verschijning betreurd moet worden.*

Als een – onvolledige – inventarisatie van wat op dit terrein geschreven en gedacht is, kan het wellicht mensen, die totaal onkundig in zake dit onderwerp zijn, een weinig wegwijs maken. Maar daartoe dient een dissertatie niet; daartoe geve men een populair-wetenschappelijk werk, dat echter ook niet op een wankele basis mag berusten. Deze eenzijdige, weinig critische wijze van voorstellen maakt het boek tot een niet ongevaarlijke gids.

Voor hen, die enigszins op de hoogte zijn van wat in de laatste 25 jaar op dit terrein gewerkt is, biedt dit boek hoegenaamd geen nieuws. Gedachten over de Hervormde eredienst, die men niet eerder gehoord heeft, zoekt men tevergeefs en historisch is het volslagen tweede- of derdehands werk. Hier en daar staan bladzijden,

die het vermoeden wekken, dat Van der Schoot een behoorlijk boek had kunnen leveren (b.v. 32 v; 101 onderaan; 107; 192: niet ,,klakkeloos overnemen"; 196 vv: oncritisch beroep op de Oude Kerk); doch dit zijn slechts flitsen. De Commissie voor het Dienstboek kan wellicht na scherpe toetsing winst met critische opmerkingen in de laatste § doen. Maar men vraagt zich af, waarom deze zaken in zoveel papier verpakt moesten worden. De eigenlijke vragen, waar in de Herv. Kerk om geworsteld wordt, komen hier heel weinig tot hun recht. Een simpel referaat met wat historische tirelantijnen is ook niet geschikt om de importantie, de bouw en de samenhang daarvan tot hun recht te doen komen. De bronnen voor de geschiedenis van de eredienst en hun plaatsing in het gehele leven van de kerk en haar leden vragen fijngevoelig en gerijpt historisch inzicht; oppervlakkig overnemen van anderen is hier dodelijk. Men kan ook niet alleen het Avondmaal of de Zondagsdienst bespreken zonder terdege van het geheel op de hoogte te zijn.

Ik neem gaarne aan, dat de Schr. met enthousiasme gewerkt heeft en dat hij de zaak van de eredienst in de Herv. Kerk liefheeft, maar zijn werk is niet boven ,,geliefhebber" uitgekomen, omdat hij te weinig in de geschiedenis geverseerd blijkt te zijn en te weinig echtonderzoekend te werk gegaan is. Uit de verte lijkt het een huis, bij inspectie blijken het coulissen.

De Schr. is het slachtoffer van enkele kapitale fouten geworden op betreurenswaardige wijze: *a.* gebrek aan inzicht, dat gedurende een aantal jaren ,,bezig-zijn" (6) met een onderwerp nog geen garantie is, dat verantwoord werk uit de bus komt; *b.* de keus van een veel te omvangrijk onderwerp, niet duidelijk omgrensd, in de practijk vol voetangels en klemmen; de juiste waarschuwing van Will in theorie aanvaard is in de practijk krachteloos gebleven en ,,qui trop embrasse, mal étreint"; *c.* begeerte om ,,grote lijnen" te trekken, die het bij ,,het grote publiek" altijd goed doen, doch tot oppervlakkigheid leiden, als de onderdelen niet terdege vaststaan; *d.* gebrek aan voldoende critische zin en inzicht in de gecompliceerdheid van het vraagstuk: liturgie; *e.* drang naar actualiteit (het Dienstboek is aangeboden en liturgie een brandend vraagstuk!), die naar resultaten jagen doet voor het werkelijk onderzoek beëindigd is.

Wellicht vraagt iemand: worden hiermee de eisen niet onmogelijk hoog gesteld; kan men dit van een promovendus verwachten? Daarop heb ik één antwoord, doch dat is afdoende: niet *ik* stel deze eisen, doch het *onderwerp*, dat de Schr. *vrijwillig* koos! Van der Schoot

roept het telkens uit, dat hij het niet aan kan (vgl. blz. 28). Wie zoveel zwaargeladen onderdelen op het gebied van biblica, kerk- en dogmengeschiedenis en dogmatiek tegelijk ter hand wil nemen, móet bezwijken. Wij kozen maar eens hier en daar, vrij willekeurig, een punt om te doen zien, wat er aan vastzit, als men tot een gefundeerd oordeel – en daar gaat het in een wetenschappelijk geschrift toch om – wil komen. In het bovenstaande is niet overvraagd, maar deze eisen liggen in het onderwerp, zoals de Schr. dit koos en aangaf, opgesloten, als men tot bezinning en wetenschappelijk werken wil komen [1]). Realiseert men zich dit en gaat men toch door, dan vliegt men tegen de lamp. Bij mijn weten is er geen enkele instantie ter wereld, die hem deze onmogelijke taak heeft opgelegd. Had Van der Schoot zijn wetenschappelijke en theologische interesse in de liturgie van onze kerk willen uitvieren en bewijzen, dan had hij een klein, nauwkeurig omgrensd onderwerp uit de bronnen zelf critisch moeten bewerken. Dat was wellicht minder spectaculair geweest, maar dan had hij bewezen het „vak" te verstaan. Nu is het resultaat alleen maar teleurstellend.

Ik heb lang geaarzeld, of ik dit oordeel over dit werk zou publiceren. Dat ik gemeend heb het te *moeten* doen, heeft twee redenen:

1. *Liefde voor de eredienst van de Hervormde Kerk,* die mij evenzeer ter harte gaat als de schrijver; de *goede* zaak van een verantwoorde liturgie wordt niet gediend, doch geschaad met halve kennis, vlotte oordelen en oppervlakkig enthousiasme; als ik zie, hoe dit onrijpe werk den volke als „deskundig" wordt aanbevolen en gaat werken als het woord van iemand, die voorlichting kàn geven, dan ducht ik gevaar, dat gesignaleerd moet worden; bij zulke veelomvattende vraagstukken als de liturgie dient men dubbel voorzichtig te zijn, dat de Herv. Kerk, die *als geheel* wellicht nog aan het begin staat, niet op onverantwoorde wijze in een bepaalde richting geduwd wordt.

2. *Liefde voor de wetenschappelijke theologie als hulp tot opbouw der kerk;* deze wordt door boeken als het onderhavige in gevaar gebracht, omdat hier resultaten en positiekeuze in een „actueel" onderwerp nagestreefd wordt, zonder dat het fundamentele werk wetenschappelijk gedaan is. 35 jaar geleden schreef von Harnack: „heute ist die Gefahr schneller Verflachung ungleich grösser als vor hundert

[1]) Een populair-wetenschappelijk boek op dit terrein is ook dringend nodig, doch het is hier niet de plaats om de eisen, waaraan zulk een boek voldoen moet, uiteen te zetten; hier gaat het om een wetenschappelijke bijdrage.

Jahren; denn neben der Wissenschaft steht ein mächtiger Journalismus – ich meine nicht die Zeitungen – stets bereit, unreife Früchte einzusammeln und fragwürdige Ergebnisse zu trivialisieren''.[1] Dit gevaar is naar mijn mening sindsdien niet verminderd! Onze kerk moge daarvoor bewaard blijven. Onder het masker van vlotte stijl, actualiteit en geschiktheid voor-het-grote-publiek kan echte wetenschap niet leven. En een dissertatie zij een wetenschappelijk product ,,aut non sit''. Daardoor bewijst men, dat men het handwerk verstaat; het moet bezield zijn door het ,,l'art pour l'art'' en het loon in zichzelf dragen. Zegt men dan, dat de theologie een dienende functie heeft en de kerk voorlichting op allerlei terrein vraagt, dan onderschat ik dit niet, maar meen, dat de kerk dan ook recht op het allerbeste heeft. Toen in de oorlog geleerden met het atoomonderzoek bezig waren, deden zij hun arbeid in de laboratoria en schreven hun formules, die alleen voor insiders begrijpelijk waren, alsof er geen oorlog aan de gang was; zij gingen met hun gewone werk door en snelden niet naar het front; waren zij desondanks toch niet in de strijd betrokken? Als de Hervormde Kerk zijn laboratoria, de studeerkamers der predikanten, waar men rustig met echt wetenschappelijk werk voortgaat – terwijl men straks op huisbezoek en vergadering misschien weer midden in de strijd staat – mist, gaat zij te gronde. Aan scribenten is geen behoefte, wel aan mensen, die op het terrein van kerk en theologie waar ontzaglijk veel arbeid gedaan moet worden, bewijzen hun ,,vak'' te verstaan door gedegen kennis en eerbiedige schroom voor de feiten en aldus meehelpen tot een gefundeerd antwoord te komen. Tot zulke arbeid wil ook deze critiek krachtig oproepen.

---

[1]) A. von Harnack, *Bericht über die Ausgabe der griechischen Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*, in: *Aus Friedens- und Kriegsarbeit*, Giessen 1916, S. 172.

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

Th. P. van Baaren, *Voorstellingen van Openbaring Phaenomenologisch Beschouwd.* Schotanus & Jens, Utrecht 1951, 139 blz.

Bij het onderzoek van deze diss. wordt het begrip openbaring in een zeer wijde betekenis genomen. De schrijver rekent daaronder al hetgeen de mens aan voorstelling bezit van wat tot hem komt uit de wereld van het Gans Andere. Theologische en metaphysische postulaten wijst v. B. beslist van zich af, en als enig criterium van de openbaring stelt hij de numineuze oorsprong ervan.

Door deze brede definitie heeft v. B. een enorme taak ondernomen. Elk onderdeel van de Phaenomenologie moet bij een dergelijke studie bekeken worden, en het is één van de grote verdiensten van deze diss., dat de schrijver niet bedolven raakt onder de massa materiaal, maar een overzichtelijk werk heeft gegeven binnen het bestek van een honderd pagina's druk. Ook is het heel goed leesbaar, zodat 't de lezer gaat als bij het verorberen van een zorgvuldig samengesteld copieus diner, waarbij ondanks het grote aantal gerechten de goede appetijt behouden blijft. Naast materiaal, dat men ook aantreft in het handboek van Van der Leeuw, is er veel interessante stof bijeenverzameld uit een aanzienlijke collectie van werken en tijdschriften van godsdiensthistorisch détailonderzoek, psychologische geschriften, en niet te vergeten de belletrie (de belangstelling van de dichter openbaart zich ook hier!). Goed uitgekozen voorbeelden verduidelijken niet alleen de gemaakte uiteenzettingen, maar funderen tegelijk het door de schrijver geleverde betoog. En ernstig blijkt het streven de feiten te laten spreken en zich in te leven in de vreemde religieuze structuren.

Dit laatste voert ons tot een belangwekkende kwestie, die op pag. 94 wordt opgeworpen: of de openbaring begint met de kosmogonie of pas met de anthropogonie. Van B. kiest voor het eerste, en beroept zich er op dat volgens gegevens uit de godsdienstgeschiedenis de gehele kosmos ontvanger van openbaring kan zijn (zie b.v. Ps. 104 : 32). Inderdaad heeft v. B. gelijk, indien men de primitieven een primitief wordt. Maar moet men, ook als men phaenomenoloog is, zó ver gaan met zijn „inleving", dat men zijn westers wetenschappelijke notie van dat dingen geen anima bezitten gaat verloochenen bij de eigen conclusies (die toch „wetenschappelijk" willen zijn, zij het dan in de beperkte zin van die van het moderne westerse denken)? Ditzelfde probleem duikt op bij het nemen van de vergoddelijkte mens als één der voorbeelden voor een auteur van de openbaring (zie pag. 29 vv.). Door de primitieve mens wordt bij de goddelijke koning b.v. geen scherp onderscheid gemaakt tussen macht en drager van de macht; en doet men dit ook niet, dan is er geen bezwaar om zo'n figuur in zijn totaliteit te beschouwen als een auteur van een openbaring. Maar wij maken dit onderscheid nu eenmaal wel, en v. B. voegt hierbij zelf ook meteen de beperking dat het toch is „de god aan wie het openbarend karakter toekomt, de mens levert uitsluitend de gestalte". O.i. had de

vergoddelijkte mens beter alleen genoemd kunnen zijn in het er op volgende hoofdstuk (het instrument en de drager van de openbaring).

De paraphrase van het אהיה in Ex. 3 : 14 met „ik manifesteer mij, ik openbaar mij" (pag. 26) is een originele vondst, maar is het niet een onbedoeld bewijs voor de derde stelling van v. B.: „Ook voor de beoefening van de phaenomenologie blijft een degelijke philologische vooropleiding noodzakelijk"? En was voor deze gedurfde deus-revelator-interpretatie ook niet meer argumentatie vereist geweest, wanneer O.T.-ici als Eichrodt en Köhler hier paraphraseren met een „ich bin der Deus absconditus"?

Deze diss. verdient aandachtig gelezen te worden, ook door de theologen, die geen godsdiensthistorici zijn. Mogelijk zullen vooral zij een verrassend licht ontvangen op voor hen vertrouwde begrippen en voorstellingen.

J. M. S. Baljon Jr

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

Walther Koehler, *Dogmengeschichte als Geschichte des Christlichen Selbstbewusstseins. Das Zeitalter der Reformation*, Verlag Max Niehans, Zürich 1951, 523 S., f 25,45.[1])

Het eerste deel van Koehlers „Dogmengeschichte" verscheen in 1938 in eerste, in 1946 in tweede druk, en is door alle beoefenaren der Dogmengeschiedenis met grote vreugde begroet. Na Koehlers dood verschijnt nu het tweede deel. Dit tweede deel doet voor het eerste in geen enkel opzicht onder. De opzet is dezelfde gebleven. Ieder onderdeel uit het theologisch denken wordt in een overzicht van de gehele gedachtenwereld in een bepaald tijdvak besproken. De schrijver beschikt over grote kennis van zaken, is in de bronnen belezen, en gaat zijn eigen weg. Evenals in het eerste deel komt ook hier Koehlers relatie met het Idealisme om de hoek kijken.

Na een inleiding over de nieuwe probleemstelling worden eerst in het algemeen het Humanisme (Erasmus), de nieuwe wijsbegeerte der natuur (Paracelsus), Nicolaas van Cusa en Luther behandeld. Er volgt een historisch overzicht, waarbij Melanchton, de Lutherse belijdenisschriften, Zwingli, Calvijn, de Lutherse en de Gereformeerde orthodoxie, de Dopersen, Spiritualisten, Socinianen en de Rooms-Katholieken (Trente) onze aandacht vragen. Na deze meer algemene hoofdstukken komen de grote punten der dogmatische theologie, ieder afzonderlijk, aan de orde: het gezag van de Bijbel, de leer van God, de Triniteit, de engelen, de mens, Christus, de verzoening en de verlossing, Woord en Sacrament, Doop, Avondmaal, de rechtvaardiging, het geloof, de praedestinatie en de werken, het gebed, de kerk en de eschatologie. Een uitvoerig register sluit het boek af.

Koehlers boek is vol van pakkende gedeelten. Ik denk b.v. aan wat hij zegt over Luther en Kant (55*f*), Zwingli en Luther (79), openbaring en rede bij Melanchton (124*f*), Aristoteles en de Lutherse orthodoxie (133*f*), de interpretatie van Luther bij Holl (156, 343), het z.g. transcendentalis-

me bij Luther (158*ff*, 381*f*). Prachtig zijn de hoofdstukken over de leer der rechtvaardiging (329*ff*; Melanchton! 352), het geloof (372*ff*), de kerk en de eschatologie bij Luther (438*ff*).

In vergelijking met Luther komen de andere figuren nogal eens tekort. Over de leer der Triniteit geeft Koehler wel heel weinig. Men kan bezwaren hebben tegen wat hij zegt over Calvijn en het Humanisme (81), over Luther en de Godsleer van het Occamisme (147), over de motivering van Münster (498). De betekenis van het plaatsbekledend lijden komt niet tot haar recht (257). Meermalen wordt Goethe geciteerd ook daar waar hij in een geheel andere sfeer leeft dan de Reformatoren (148, 283, 376); een enkele maal is de schrijver voorzichtiger (384). Over de verhouding van Luther tot Paulus (351) is het laatste woord nog niet gezegd. Zo zouden er nog wel enkele dingen te noemen zijn. Wij besluiten liever met een woord van eerbied voor dit werk en dankbaarheid aan Hans Barth en de uitgever, die de uitgave hebben aangedurfd. VAN RHIJN

LITURGIEK

Groot Gebedenboek ten gebruike van katholieke christenen, samengesteld door C. A. BOUMAN, Uitg. Het Spectrum, Utrecht-Brussel 1951, 1672 blz., geb. in versch. uitvoeringen, f 17,– – f 37,–.

Rijk van inhoud en prachtig van typographische uitvoering is deze verzameling gebeden, meditaties en hymnen, samengelezen en vertaald uit de ganse schat van de traditie der R.K. Kerk. Een enorme arbeid ligt er aan ten grondslag, waarbij geput is uit de liturgieën zowel van de Oosterse als van de Westerse kerk, niet alleen de Romeinse, maar ook de Mozarabische en de Gallicaanse, uit de getijdenboeken der kloosters en uit de geschriften van talloze Griekse en Latijnse kerkleraars en vromen, uit de oude kerk en de middeleeuwen, maar ook uit de nieuwe tijd (b.v. Claudel en Vonier). Doel van de samensteller was de kerkelijke liturgie te verbinden met de devoties, het persoonlijke gebed te bevruchten en een handreiking te bieden voor het christelijke leven. In een negental afdelingen zijn ondergebracht: dagelijkse gebeden (morgen, middag, avond, arbeid, maaltijd); gebeden bij de sacramenten en zegeningen; lofprijzingen; gebeden, getijden en meditaties op de kerkelijke feestdagen; bij de verering van Maria; bij de verering der heiligen; voor de overledenen; voor velerlei noden (kerk, overheid, gezin, e.a.); voor het christelijke leven (retraite, lezing der H. Schrift, ziekte). Uitvoerige registers vergemakkelijken het gebruik van dit boek. Een groot aantal gebeden, die tot nu toe moeilijk bereikbaar waren, zijn in dit werk overzichtelijk samengebracht en daardoor is het niet alleen een waardevol bezit voor de Rooms-Katholieke gelovigen, maar ook voor allen, die het wezen en de geschiedenis der pietas willen bestuderen. Daarenboven zijn er vele gebeden, die Katholiek zijn in de ware zin des woords, zodat ook de protestantse vroomheid

---

[1]) De importeurs van het boek van Koehler in Nederland zijn Meulenhoff & Co N.V. te Amsterdam.

erdoor verrijkt kan worden. Het was niet te verwachten, dat dit boek andere gebeden en meditaties zou bevatten dan die van zonen der R.K. kerk (Origenes en Pascal ontbreken niet), maar daardoor doet het ons des te meer verlangen naar een dergelijk werk, waarin de klassieke gebeden uit de schat der Reformatie, van vroegere en latere tijd, zijn bijeengebracht. Tot nu toe bezitten wij op dit gebied slechts bescheiden bloemlezingen. W. F. DANKBAAR

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST EN ETHIEK

JOHANN GEORG HAMANN, *Sämtliche Werke.* Historisch-kritische Ausgabe von Josef Nadler. I. Band, *Tagebuch eines Christen.* Verlag Herder, Wien 1949. 349 S.

HELMUTH SCHREINER, *Die Menschwerdung Gottes in der Theologie Johann Georg Hamanns.* 2. Aufl. Katzmann Verlag, Tübingen 1950, 87 S.

WALTER LOWRIE, *Johann Georg Hamann, An Existentialist.* Princeton Pamphlets no 6, Princeton, New Yersey 1950, 44 p.

Bovenstaande titels getuigen van een toenemende belangstelling voor de „Magus des Nordens". Zij zouden nog vermeerderd kunnen worden met het Deense boek over Hamann van Tage Schack (uitvoerig besproken in The Times Literary Supplement Dec. '30, 1949) en met de nieuwste biographie van Hamann door Josef Nadler (Salzburg 1949). Verreweg het belangrijkste is de eerste band van de nieuwe Hamann-uitgave, door Nadler gedurende „ein halbes Menschenalter" voorbereid. De verschijning hiervan mag zonder meer een gebeurtenis heten. De betrekkelijk geringe invloed van Hamann op het contemporaine denken, althans in extensieve zin – intensief is zijn invloed op degenen, die hem lazen, steeds groot geweest – is mede veroorzaakt door het ontbreken van een gemakkelijk toegankelijke uitgave van zijn werken. Die van Friedrich Roth in acht aardige bandjes is iedere Hamann-kenner dierbaar, maar dateert reeds van 1821–1825 en is zelfs antiquarisch bijna niet meer te krijgen. In deze leemte wordt thans voorzien. De Weense litteratuurhistoricus Jozef Nadler heeft de in Koningsbergen bewaarde litteraire nalatenschap van Hamann fotomechanisch gecopieerd en zo voor de Europese cultuur gered. Op grond hiervan wil hij een uitgave in zes kloeke delen doen verschijnen, waarvan het eerste nu is uitgekomen. Reeds in 1930 schreef Nadler een uitvoerige studie „Die Hamann-Ausgabe" (Schriften der Königsb. Gelehrten Gesellschaft VII. 6 Halle (Saale), waarin hij de problemen, die met deze uitgave verbonden waren, behandelde. Thans, na negentien jaren – na het derde rijk, de tweede wereldoorlog en de Russische expansie naar het Westen – komt de uitvoering van zijn plan als een grote verrassing. Dat een R.K. uitgever deze uitgave op zich heeft genomen, is een paradoxale bijzonderheid, die geheel past bij Hamann, man van „complexio oppositorum", Lutheraan, wiens oecumenische betekenis niet licht overschat kan worden.

Deze eerste band is voor het Hamann-onderzoek van bijzondere waar-

de, omdat zij voor tenminste tweederde deel tot dusver onuitgegeven materiaal bevat. Hij is geheel gevuld met het ,,Tagebuch eines Christen", de notities, meditaties, essais, die de 28-jarige Hamann in Londen in enkele weken slechts, waarin zijn bekering plaats greep, op het papier zette. Door het handelshuis Berens te Riga met een opdracht naar Londen gezonden, was hij daar door een aaneenschakeling van mislukkingen in een vertwijfelde situatie gekomen. In de eenzaamheid van zijn gehuurde kamer greep hij toen naar de Bijbel als een drenkeling naar de reddingsboei. In korte tijd las hij hem van het begin tot het einde door. Nog niet tot klaarheid gekomen, besloot hij van voren af aan te beginnen en de gedachten, die hem bij deze Bijbellectuur invielen, op te schrijven. Zo ontstond dit ,,Tagebuch". Het was niet voor de druk bestemd, maar vormt een zo merkwaardig ,,document humain et chrétien", dat de uitgave ervan – na 190 jaar – ten volle verantwoord is. In aansluiting aan de meditaties over Schriftgedeelten volgen er nog over kerkliederen, een meer philosophisch getinte reeks, ,,Brocken", en een aantal afzonderlijke bladen van verschillende inhoud. Een uitvoerig critisch apparaat (blz. 327–349) getuigt ervan, hoe conscientieus de bezorger van deze uitgave zijn taak heeft opgevat. Nadler betoogt, dat Hamanns oorspronkelijke titel ,,Tagebuch" veel beter is dan wat hij er tegen het einde van zijn leven boven schreef: ,,Biblische Betrachtungen": het gaat hier niet om exegese van de Heilige Schrift, maar om hetgeen zijn ziel in deze twee maanden doorleefde (S. 322). Inderdaad is dit uitvoerige geschrift allereerst belangrijk voor het verstaan van Hamanns bekering, voor zover hier van ,,verstaan" sprake kan zijn. Geven de ,,Gedanken über meinen Lebenslauf", die Nadler in de tweede band wil opnemen, de indruk, dat het wezenlijke was de doorbraak op de avond, dat hij Deut. 5 las en overpeinsde, in dit ,,Tagebuch" komt Deut. 5 zelfs niet voor, (slechts een zinspeling erop S. 76), maar men vindt er wel uitvoerige notities over Deut. 4. Blijkbaar is Hamanns bekering door heel zijn Bijbellectuur in deze critische weken geleidelijk voorbereid. Voorts geeft het ,,Tagebuch" dit bijzondere, dat de uitwerking der bekering op Hamanns denken, voelen en willen in de onmiddellijk volgende dagen en weken er nauwkeurig in kan worden nagegaan. De uiteenzettingen, die na Deut. 4 volgen, zijn vrij verward en soms alleen maar quasi-diepzinnig. Maar geleidelijk wordt de gang der gedachten rustiger en doelbewuster en al meer staan wij verwonderd over de grootse vlucht, die zijn denken gaat nemen.

Hiermee komt de vraag aan de orde naar de waarde van deze notities wat de inhoud van Hamanns denken betreft. Voor een eerste kennismaking met de Magus zijn zij tegelijk zeer geschikt en ongeschikt, geschikt omdat zijn stijl, hoewel niet gemakkelijk, hier toch nog niet het duistere heeft van zijn latere ,,Autorschaft"; ongeschikt, omdat Hamanns oeuvre zeker niet naar dit ,,Tagebuch" beoordeeld mag worden; daarvoor verschilt het er teveel van. Als zijn zoon Johann Michaël na de dood van zijn vader deze papieren doorziet, schrijft hij: ,,Ze ademen een toon, die hij in rijper jaren geheel verloochend heeft" (H. Weber, Neue Hamanniana, S. 172). Het verschil zit echter niet alleen in de (piëtistische) toon, maar ook in de extreme en soms volmaakt willekeurige toepassing

van de methode der allegorese, in het betrekken van schriftwoorden op de „geestenwereld" (engelen en daemonen), in de onklaarheid betreffende de verhouding van natuur en genade en in het ontbreken van de humor, die zijn latere geschriften zulk een eigenaardig karakter geeft. Toch heeft de lezing van dit „Tagebuch", mij sterk onder de indruk gebracht van het feit, dat alle grote motieven van zijn denken hier al worden ingezet. Dit is het wonder van Hamanns bekering, dat de ontmoeting met God in Jezus Christus, door middel van de Bijbel, van deze mislukkeling bijna onmiddellijk één der origineelste denkers uit de kerkgeschiedenis heeft gemaakt, wiens invloed in de cultuur-geschiedenis echter veel groter is geweest dan in de kerkgeschiedenis (maar misschien moet dit nog komen). Om één voorbeeld van deze originaliteit te noemen, er staan in deze band enkele opmerkingen over de Joden en over het antisemitisme (S. 198 en 319), die geheel passen in de huidige theologisch discussies over deze vragen. In ieder geval behoort vooral de laatste helft van deze band tot de diepste meditatieve lectuur, die ik ken. Dit moet gezegd worden ondanks het voorbehoud, dat men uit dit „Tagebuch" Hamann nog niet leert kennen, zoals hij een paar jaar later in volle wapenrusting in het litterair-philosophisch-theologisch strijdperk zal treden. Het gehalte van deze meditaties kan ik niet beter typeren dan met dit citaat: „Wie tröstlich muss es uns seyn einen Gott zu haben, der so gross, so schrecklich, so wohltätig ist" (S. 253).

Helmuth Schreiner heeft met zijn kleine, fijnzinnige studie over de menswording Gods in de theologie van Johann Georg Hamann inderdaad het centrale thema in zijn theologie getroffen. Na een inleiding over Hamanns bekering en een tekening van de „Kampfeslage" volgen hoofdstukken over „die Menschwerdung Gottes", „die Herablassung Gottes", „Geist und Buchstabe" en „Offenbarung und Symbol", waarbij telkens de relevantie van Hamanns denken voor actuele theologische, kerkelijke en culturele problemen naar voren wordt gebracht. Wanneer de schrijver meer rekening had gehouden met het boven aangeduide verschil tussen de notities uit de Londense tijd en de latere geschriften, zou zijn betoog m.i. nog aan klaarheid en doeltreffendheid gewonnen hebben. Zeer juist zegt de schrijver: „Der Unterschied Hamanns zu Luther besteht hier (nl. in de leer van de Heilige Geest) soviel ich sehe, darin, dass Hamann seine Aussagen in, nach und auf Grund der kritischen Auseinandersetzung mit der neuen Kulturlage macht" (S. 59). Hamann levert een bijdrage tot vernieuwing en verdieping van de leer van de Heilige Geest, uitgaande van de „condescendentie Gods". Zowel het intellectualistische als het magisch-naturalistische misverstand heeft hij hierbij achter zich gelaten: het gaat om „personhafte Zuwendung" (S. 66). „Der Vereinigung Gottes mit der Menschheit in der Christologie entspricht die Vereiniging Gottes mit dem Menschen in der Soteriologie. Sie ist Erneuerung unserer Ansprechbarkeit" (S. 67). Het inhoudrijke boekje leent zich m.i. uitstekend voor een eerste inleiding in de gedachtenwereld van de Magus.

Dit laatste geldt ook van het boekje van Walter Lowrie, waarmee hij Hamann in de Engels-sprekende wereld wil introduceren. Hij doet dit door

eerst te spreken over ,,the man and his life'' en daarna ,,an account of some of his writings'' te geven. De aankondiging van Nadlers Hamann-biographie doet hem opmerken: ,,I am comforted to know that I am not the only man in my generation who admires Hamann'' (p. 3). De ondertitel ,,an existentialist'' is meer dan concessie aan een mode-gril. Lowrie is tot Hamann gekomen door zijn studie van Kierkegaard. Hij is – evenals Rodemann, E. Weber e.a. – van oordeel, dat Kierkegaard diepgaande invloed van Hamann heeft ondergaan (p. 4. s.) In hun beider verwantschap ligt de rechtvaardiging van de naam ,,existentialist'' voor Hamann, hoewel deze het woord ,,Existenz'' zelden gebruikte. Het heldere, boeiende en volgens ,,de wet der spaarzaamheid'' geschreven boekje – Hamann hechtte veel aan deze wet voor de stijl – is waard ook in andere dan Engels-sprekende landen gelezen te worden.

E. Jansen Schoonhoven

Helmut Kuhn, *Begegnung mit dem Nichts.* Ein Versuch über die Existenz-philosophie. Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen, 1950, 173 S. D.M. 4,80.

Dit is een rijp en rijk boek van een ter zake kundige. Rijp: want de schrijver geeft ons niet een menigte bijzonderheden van afzonderlijke existentie-philosophen, maar ,,ein Kompasz zur Orientierung'' (5). Heidegger en diens ,,Nachahmer'' (152), Sartre, worden vooral besproken en gecritiseerd; hij noemt de gedachten van Sartre en diens groep ,,lehrreich'', ,,während ich an Gabr. Marcel als an einen Lehrer denke'' (6). Hieruit blijkt reeds, dat de schrijver ,,weitgehend mit der Existenz-philosophie einverstanden'' (7) is, maar hij stelt er tegenover ,,dasz das Nichts, über das sich die Existenzphilosophen verbreiten, in Wahrheit die Nichtigkeit unseres Selbst in seiner Entfernung von Gott ist. Das Nichts ist nicht der gleichsam existierende Gegenstand angstvoller Wahrnehmung, sondern eine Randerscheinung an der äussersten Peripherie höchster Wirklichkeit; es ist mitwahrnehmbar, wenn dieser Ausdruck gestattet ist, und nicht wahrnehmbar an sich, dabei aber doch fähig, die Sehnsucht verkehrter Leidenschaft in der Flucht vor dem Wirklichen aufzureizen. Die Angst, wie sie von den Existenzphilosophen gepflegt und zergliedert wird, ist durchsetzt mit der Sehnsucht nach dem Tod, der Wollust des sich selbst verneinenden Geistes. In der wahren, der heilenden Krise aber bleiben Furcht und Angst an der Oberfläche, als die Pulsschläge einer zitternden Liebe. Der Liebe entspringt Demut, die keine Verzweiflung kennt. Nur der Stolz verzweifelt.'' (11/12).

Kuhn schrijft vanuit grote belezenheid en omvangrijke kennis, niet enkel der Existentie-philosophie maar ook van de wijsbegeerte vanaf de oudheid tot heden, hetgeen soms in enkele zinnen naar voren komt. Dit maakt het boek rijk, maar of het altijd voor de lezers verhelderend werkt is een vraag, die zich aan mij opdrong, waar het boek ook in Chicago onder de titel ,,Encounter with Nothingness'' verscheen. Zullen *velen* in Amerika dit typisch duitse boek verstaan? Of was een betoog, dat niet alleen minder wijsgerige kennis bij de lezer vooronderstelde, maar de kwesties breder

uiteenlegde en uiteenvouwde niet enkel voor die Amerikaanse lezers, maar ook voor die in Europa verkieselijker?

Vele korte typeringen verstaan de deskundigen, maar niet alle lezers, en het trekken van grote lijnen door slechts even iets aan te stippen, verliest voor deze laatsten zijn betekenis.

Maar dit doet er niets van af dat het een rijp en rijk boek is. Over het niets, de vervreemding, vooral over de vrijheid en de crisis worden uitnemende dingen gezegd. Ik kan hier niet alles vermelden wat ik uit dit boek geleerd heb of met instemming las.

Ik moge hier slechts nog een vraag opwerpen. Schrijver wil een ,,Kompasz zur Orientierung'' geven en dan moet men de existentie-philosophie als een geheel, als een stroming zien. Dat *is* ze ook; maar dreigt dan niet het gevaar, dat als men de meest typerende figuren in het middelpunt plaatst, en dat moèt men dan doen, dat andere te veel van daaruit gezien worden en zo wel eens scheef getrokken worden, doordat bij hen dan niet in het centrum komt te staan wat voor hen centrum was?

Zo wordt m.i. Kierkegaard te veel beschouwd vanuit het latere existentialisme en vergeten wat hij uitdrukkelijk in zijn ,,Papieren'' zegt, dat hij slechts correctief (en niet normatief), slechts adjectief en conjunctief is. Mijn kijk op Kierkegaard is een andere dan die van Kuhn, waardoor ik vele vraagtekens plaatste. Een paar wil ik vermelden. Op blz. 46 wordt een halve pagina uit de ,,Herhaling'' geciteerd, maar afwijkend van de duitse editie, en ook niet overeenkomend met de deense. Kuhn vertaalt b.v. ,,Tilvaerelsen'' nu eens door ,,Existenz'' en dan weer door ,,Welt'', terwijl ,,Verden'' (Welt) ook in dit stuk voorkomt en het einde luidt: Wenn man die Welt (moest zijn: het bestaande, Tilvaerelsen) als das hinnehmen musz, was sie ist, wäre es dann nicht besser, *nie* zu erfahren was sie ist?''. Het door mij gecursiveerde ,,nie'', dat in Kuhns betoog niet zonder belang is, staat niet bij Kierkegaard, noch in de deense noch in de duitse uitgaaf.

In het hoofdstuk over de subjectieve waarheid wordt pag. 80 het bekende stuk uit het ,,Naschrift'' aangehaald, waar gesproken wordt over de waarheid in het subjectief gegrepen zijn en de objectieve waarheid. Kuhn stelt ze strak tegenover elkaar en zegt, dat hier de objectieve waarheid ,,als solche wenig oder nichts bedeutet'', maar hij vergeet dat Kierkegaard zegt ,,wo ist dann *am meisten* Wahrheit?'' alsook dat voor Kierkegaard de objectieve waarheid gegeven was.

Ten slotte zou ik voor Barth willen opkomen, die m.i. te veel vanuit de Römerbrief en niet vanuit de Kirchl. Dogmatik gezien wordt.

Ik hoop dat dit boek ook in Holland bestudeerd zal worden.

W. LEENDERTZ

H. P. BLAVATSKY, *Verspreide Geschriften*, Deel I. Uitgeverij der Theosophische Vereniging, Amsterdam 1950, 309 blz.

Dit geschrift is een uitgave ter gelegenheid van het 75-jarig bestaan der Theosophische Vereniging. Wie de interessante godsdiensthistorische tentoonstelling gezien heeft, die in verband met hetzelfde jubileum in de

Theosophische loge te Den Haag georganiseerd werd, zal gemerkt hebben hoe vitaal deze geestesbeweging ook vandaag aan den dag nog is. Wanneer men naast de bekende werken van Mevrouw Blavatsky eens een blik slaat in deze Verspreide Geschriften, die vrijwel ontoegankelijk waren, en die uit de allereerste tijd van de Theosophische Vereniging stammen (dit deel bestrijkt de jaren 1874–'79), dan is men niet zo verbaasd meer, dat deze beweging blijft doordeinen en doorstromen. Want de vitaliteit van haar stichtster was wel haast grenzenloos. Men mag over deze vrouw misschien met felle critiek oordelen, – zelfs dan zal toch erkend moeten worden, dat zij met al de mogelijkheden van haar enorme begaafdheid gewoekerd heeft ter wille van haar ideaal. Hoe bitter deze strijd soms geweest is, en op hoe veel verschillende fronten deze vrouw de wapens heeft durven opnemen (en dikwijls met een onmiskenbare superioriteit), wordt uit dit boek wel bijzonder duidelijk. Als een bijdrage tot de geestesgeschiedenis van de negentiende eeuw (die mij steeds verbazingwekkender wordt!), achten wij dit boek dan ook belangrijk en hoogst merkwaardig. De uitvoering is bijzonder netjes. C. AALDERS

MR I. A. DIEPENHORST, *Hoe bereiken wij de communisten met het evangelie?* J. H. Kok, Kampen 1951, f 1,25 (48 blz.).

J. VERKUYL, *De geest van communisme en kapitalisme en het evangelie van Christus.* Van Keulen, Delft 1950, f 2,75 (164 blz.).

KR. STRIJD, *Christendom en Communisme.* U.M. Holland, Amsterdam 1951, f 7,90 (300 blz.).

Het is verheugend, dat de verhouding van christendom en communisme de kerk blijft verontrusten, verheugend, omdat dit volstrekt niet vanzelf spreekt. Nu de wereld steeds meer in twee blokken uiteenvalt en Nederland door zijn geografische, politieke, sociale en culturele positie geheel in het Amerikaanse blok is opgenomen, zou men kunnen verwachten, dat ook de kerk gelijkgeschakeld werd. Voor een groot deel is dat ook het geval: de kerk in het Westen bezit niet zo'n geestelijke zelfstandigheid, dat er van gelijkschakeling geen sprake is. Maar er leeft in de kerk toch een besef, dat gelijkschakeling voor kerk en wereld beide noodlottig is en telkens zijn er, die pleiten voor de geestelijke zelfstandigheid van de kerk, zonder dat dit een politieke, sociale en culturele neutraliteit betekent.

Tegen deze achtergrond moeten de drie genoemde geschriften gewaardeerd worden.

Het boekje van Prof. Diepenhorst stelt teleur, omdat het niet geeft wat het belooft. De schrijver haalt van alles over hoop en wij willen niet ontkennen, dat hij daarbij waardevolle dingen zegt, maar de vraag, hoe wij de communisten met het evangelie bereiken, blijft onbeantwoord. Van belang is dit geschrift, om de opvattingen over de taak en de plaats van de kerk in de wereld, zoals die in Gereformeerde kringen leven, te leren kennen, maar over het vertalen van de boodschap voor de communisten horen wij bitter weinig. Dan zou de communistische anthropologie in verband met de gehele communistische levens- en wereldbeschouwing

aan de orde moeten zijn gekomen, maar dat gebeurt niet, in elk geval slechts met enkele woorden, die niemand wijzer zullen maken.

Veel waardering hebben wij voor de studie van Dr Verkuyl. Draagt de studie van Prof. Diepenhorst een beschouwend karakter, Dr Verkuyl is volop deelnemer. Men voelt van bladzijde tot bladzijde, dat hij met het vraagstuk van christendom en communisme in zijn Indonesische praktijk van dag tot dag geconfronteerd werd. Hij gaat op de eigenlijke vragen zeer wezenlijk in. De uiteenzetting van de leer en de methodes van het communisme is voortreffelijk. Van belang is ook, dat Dr Verkuyl ons inlicht over de plaats van het communisme in het verre Oosten. Het enige bezwaar, dat wij tegen deze studie hebben is, dat de analysering van het kapitalisme veel minder radicaal en fundamenteel is dan die van het communisme. Dat vindt zijn oorzaak in het feit, dat Dr Verkuyl uitsluitend het liberalistisch kapitalisme analyseert en veronderstelt, dat dit in vele landen van West-Europa de nekslag heeft gekregen. Hij laat daarbij echter de vraag onbeantwoord, of het gematigde kapitalisme in die landen niet evenzeer mammonistisch, kaïnsachtig en dictatoriaal is als het liberalistisch kapitalisme. Indien hij deze vraag bevestigend beantwoord had zou zijn kritiek op het Westen veel radicaler zijn geweest. Het is trouwens opvallend, dat Dr Verkuyl aan het communisme 83 en aan het kapitalisme slechts 9 bladzijden wijdt, een m.i. onevenredige verhouding voor een geschrift, dat de geest van het communisme en het kapitalisme onder de kritiek van het Evangelie wil stellen. Daarom blijft ook de behandeling van de taak van overheid en kerk ten opzichte van de sociale vragen wat schraal. Wij menen dat wij op deze wijze toch in de ban van het kapitalisme gevangen blijven en de geest van het kapitalisme niet zullen overwinnen. Deze kritiek mag intussen niet in mindering worden gebracht op onze waardering voor deze studie.

Het boek van Ds Strijd is verreweg het belangrijkste, zowel kwantitatief als kwalitatief. Hij noemt het een confrontatie en dat is het zeer wezenlijk geworden. Zijn studie is van het begin tot het einde een oproep tot bezinning op de roeping van kerk en christendom in een wereld, waarin het communisme een wereldmacht is geworden. De kritiek op het Westen is zeer radicaal, naar het oordeel van velen zeker te radicaal, maar naar onze overtuiging volkomen gemotiveerd. Al te weinig leeft bij ons het besef, dat ook de wereld van het Westen niet als een christelijke wereld beschouwd mag worden. Niet minder radicaal is de kritiek op het communisme, al is het Strijds overtuiging, dat het communisme de bezoldiging van de zonden van het Westen is en daarom ook alleen overwonnen kan worden door een radicale vernieuwing van heel het politieke en maatschappelijke leven in het Westen. Strijd zegt neen tegen het militairisme, het totalitarisme, het Atlantisch Pact en de daarmee verbonden politiek. Hij zegt ja tegen de nieuwe weerbaarheid, het democratisch socialisme en elke poging om internationaal vertrouwen te wekken.

Zijn boek heeft eigenlijk recht op een zeer uitvoerige bespreking. Daarbij zouden dan ook enkele bezwaren moeten worden geuit. De vraag naar onze politieke verantwoordelijkheid wordt m.i. niet zakelijk genoeg beantwoord. De vraag naar de betekenis van de kerk (het sacrament, i.z.

het Avondmaal) wordt wel gesteld, maar m.i. evenzo onvoldoende beantwoord. De oproep tot persoonlijke bekering klinkt te weinig door. In de laatste plaats: het communisme wordt ten voeten uit getekend, maar bij de beschrijving van het christendom wordt teveel verondersteld, zodat de christenen alles over het communisme, maar de communisten lang niet alles over het christendom te horen krijgen. De prediking van het evangelie blijft teveel in de sfeer van het sociale: broederschap, gerechtigheid en gemeenschap. Juist in de confrontatie van christendom en communisme is de prediking van zonde en genade en van de verlossing van de enkele mens naast die van het Rijk Gods en de gerechtigheid Gods van de allergrootste betekenis, willen wij niet vermoraliseren en wettisch worden.

Nog veel sterker dan bij het boekje van Dr Verkuyl geldt bij het boek van Ds Strijd, dat onze kritiek niet in mindering mag worden gebracht op de zeer grote waardering, die wij voor zijn studie hebben. Wij kunnen alleen maar hopen dat alle predikanten en theologische studenten dit boek zullen lezen. Het is verreweg het beste, dat tot nu toe in Nederland van de kant van de kerk over het communisme gezegd werd.

En nu wachten wij nog op het boek van Banning. J. J. Buskes Jr

ONTVANGEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De Redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

H. Graffmann, *Unterricht im Heidelberger Katechismus*, (1 Lief.), Erziehungver. Neukirchen, Kreis Moers, (T. Wever, Franeker), 1951.

S. van Mierlo, *La Révélation divine*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1951, 282 p.

A. Klein Harreveld, *Wat zal er van de staat Israël worden?*, J. N. Voorhoeve, Den Haag z.j., 62 blz.

R. Bijlsma, *Bijbels Bestek*, (3e dr.), Het Wereldvenster, Amsterdam 1950, 79 blz., ing. f 0,90.

Adriaan v. Boven, *XV Psalmen in het Nederlands berijmd*, Kok, Kampen 1951, 31 blz., ing. f 1,50.

Adriaan v. Boven, *Heilige Gezangen in het Nederlands berijmd*, Kok, Kampen 1951, 46 blz., ing. f 1,95.

J. Sperna Weiland, *Philosophy of Existence and Christianity*, (diss. Gron.), van Gorcum en Comp., Assen 1951, 144 blz., ing. f 5,50, geb. f 6,90.

K. H. Miskotte, *Barth over Sartre* (Leidse voordrachten, 3), Univ. Pers, Leiden 1951, 19 blz., ing. f 0,90.

K. A. H. Hidding, *Hoe zien wij de mens van philosophisch standpunt beschouwd*, (Leidse voordrachten, 4), Univ. Pers., Leiden 1951, 23 blz., ing. f 1,10.

H. F. J. Westerveld, *Het Godsdienstonderwijs op de scholen voor Voorber. Hoger en M.O.*, J. B. Wolters, Gron. 1951, 27 blz., ing. f 0,90.

H. J. SCHOEPS, *Vom himmlischen Fleisch Christi*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1951, 80 S., D.M. 3,80.

KARL JASPERS, *Inleiding tot de Philosophie*, Uitg. Born, Assen 1951, 177 blz., geb. f 3,90.

A. J. HESCHEL, *Man is not alone*, A Philosophy of Religion, Farrar, Straus and Young, New York 1951, 305 p., $ 3,75.

D. J. BAARSLAG, *Uit de wolk der getuigen*, J. N. Voorhoeve, Den Haag z.j., 284 blz., geb. f 7,90.

J. H. J. VAN DER POT, *De periodisering der geschiedenis*, (diss. Amst.), W. P. v. Stockum, 's-Grav. 1951, 307 blz.

F. J. J. BUIJTENDIJK, *De Vrouw. Haar natuur, verschijning en bestaan*, Het Spectrum, Utr.-Brussel 1951, 344 blz.

H. BREEKVELDT–A. M. BROUWER, *Kaart van Paulus' reizen*, 4e dr., herzien door H. A. Brongers, P. Noordhoff, Gron. z.j., op linnen aan stokken f 18,75, gevernist f 20,–.

H. STROHL, *La Pensée de la Réforme*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1951, 264 blz., Fr. S. 7,50.

A. DE BONDT, *De profeet Daniël*, (De Bijbel toegelicht voor het Ned. Volk), Kok, Kampen z.j., 64 blz., ing. f 1,20, geb. f 1,75.

R. GUARDINI, *De gestalte der toekomst*, Spectrum, Utr.-Brussel 1951, 75 blz.

A. BOUMAN–THIJS BOOY, *Gereformeerden waarheen?*, Kok, Kampen 1951, 287 blz., geb. f 7,90.

G. J. D. AALDERS, *Paulus en de Antieke wereld*, Kok, Kampen 1951, 171 blz., geb. f 6,90.

E. LAGERWEY, *De oud-Katholieke kerk van Nederland*, G. J. A. Ruys, Amst. 1951, 136 blz., geb. f 4,90.

TIJDSCHRIFTEN

Revue Biblique, 58me année, no 2, avril 1951.

R.P.M.-E. Boismard, Lectio brevior, potior. H. Cazelles P.S.S., La Justice de Dieu dans l'A.T. M. Delcor, Un problème de critique textuelle et d'exégèse. R. P. P. Benoit, R. P. M. - E. Boismard, Un ancien sainctuaire chrétien à Béthanie.

Theology Today, vol. VIII, no 1.

W. Lowrie, The Name Which Is Above Every Name. J. Line, Decisive Theological Issues Today. Cl. Welch, The Holy Spirit and the Trinity. C. Michalson, The Holy Spirit and the Church. E. J. Jurji, The Impact of Christianity upon the Middle East. R. H. Bainton, Ernst Troeltsch – 30 years after.

Vigilae Christianae, Vol. V, no 2, April 1951.

J. W. Ph. Borleffs, Un nouveau manuscrit de Tertullien. L. Alfonsi, Una parodia del Teeteto nello „Scherno" di Ermia. P. Bon. Fischer O.S.B., Impedimenta mundi fecerunt eos miseros. H. J. Schoeps, Astrologisches im ps.-klem. Roman. M. F. A. Brok, A propos des lettres festales. Chr. Mohrmann, St. Jérome et St. Augustin sur Tertullien. R. M. Grant, Two notes on Tertullian. A. Althaner, Augustinus und Didymus der Blinde. B. Lacroix O.P., La date du XIme livre du De Civitate Dei.

Nr 3, July 1951.
H. Schmeck, Infidelis, Ein Beitrag zur Wortgeschichte. A. Kurfess, Tacitus über die Christen. J. J. O'Meara, The historicity of the early dialogues of Saint Augustine. M. L. W. Laistner, The Lesbos manuscripts of Chrysostom's De Inani Gloria.

Theologische Literaturzeitung, 76. Jhrg., Nr 1, Jan. 1951.
W. Januasch, K. Barth u. d. prakt. Theologie. M. Schmidt, Speners Wiedergeburtslehre.

Nr 2, Febr. 1951.
R. Siebeck, Arzt v. Mystik. W. Elert, Theod. v. Pharan u. Theod. v. Raithu. J. Mehl, Thom. Münzer als Liturgiker. G. Gloege, Gott im Wiederspruch (Christologie v. H. Vogel).

Nr 3, Mrz 1951.
G. v. Rad, Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit. K. Galling, Königsgezetz in Deut. A. Alt, Weisheit Salomo's. J. Fichtner, Glaube u. Gerechtigkeit in der isr.-jüd. Weisheitslit. H. Diem, Polit. Verantwortung der Kirche. P. Kahle, Palästina-Handschriften.

Nr 4, April 1951.
Th. Süsz, Nihilismus bei F. H. Jacobi. E. Müller Gangloft, Kath. Evangelizität? H. v. Campenhauser, Entstehung der byz. u. abendl. Staatsanschauung des M. A. R. Hupfeld, Überwindung der heutigen Ehekrisis.

Nr 5, Mai 1951.
F. Baumgärtel, Theologie des A.T. E. Wolf, Luther u. die Prinzipien des Prot. in kath. Sicht. H. Urner, Zur neuen Hamannforschung.

Nr 6, Juni 1951.
L. Fendt, Die röm. Messe. O. Eiszfeldt, Israël u. seine Geschichte. R. Siebeck, Krankheit als Folge der Sünde?

Nr 7, Juli 1951.
B. E. Benktson, Theol. Methode bei Karl Barth. O. Perels, Kirche u. Welt nach dem Eph. - u. Kol. brief. W. Koepp, Anthropologie als Philosophie des Geistes.

Dansk Teologisk Tidsskrift, 14. Aarg., 2. Haefte, 1951.
J. Munck, Israel og hedningerne i det N.T. V.L. Simonsen, Omnium enim est artifex. N.H. Søe, Barths laere om det onde. A. Bentzen, Hom, som kommer. V. Gregersen, Vanddåb og begravelse.

The Harvard Theological Review, Vol. XLIV., 2, Apr. 1951.
M. S. Enslin, Along Highways and Byways. N. H. Baynes, The Icons before Iconsclasm.

CORRIGENDA

In het artikel van Ds C. B. Burger, ,,De functie van het Dienstboek'', leze men op blz. 346 van de vijfde jaargang, regel 16 van boven, i.p.v. Prof. J. H. Gunning: Dr J. H. Gunning J.H.zn.

De volgorde en de paginering van blz. 363 en 365 in hetzelfde artikel zijn verwisseld.

ENIGE MEDEDELINGEN BETREFFENDE DE TEXTCRITIEK VAN HET NIEUWE TESTAMENT

DOOR

A. F. J. KLIJN

Heinkenszand

Hoewel velen dit misschien ontgaat, heerst er op het gebied van de textcritiek van het Nieuwe Testament een grote activiteit. Dat dit ons kan ontgaan, heeft een zeer speciale reden. Het ligt aan de aard van dit vak, dat wel het meest technische van de theologie genoemd kan worden. En nu gaat het met dit vak, als met de ontwikkeling van de radio. Was deze in de eerste tijd in handen van amateurs, die ieder voor zich zelf werkten om verbeteringen aan te brengen, welke men dan onder elkaar uitwisselde, later en ook nu worden de verbeteringen niet meer in de eerste plaats langs proefondervindelijke weg, maar op wetenschappelijke wijze in reusachtige laboratoria aangebracht. Zo verdween de radiotechniek, die eens een hobby was van amateurs, achter de deuren van fabrieken. Het publiek kan nu hoogstens de ontwikkeling volgen, maar van meedoen aan of zelfs meeleven met het onderzoek is nauwelijks sprake meer. Toen Kurt Peters in 1939 zijn boek over het Diatessaron schreef, was deze er volgens de inleiding nog van overtuigd, dat de textcriticus naast vele andere capaciteiten ook nog wel op zijn minst tien talen onder de knie moest hebben. [1]) Deze tijd is over. De textcritiek heeft de romantiek laten varen. De eenling, ook al kent hij tien talen, is niets meer tegenover de specialisten, die met elkaar veel meer en veel vlugger kunnen werken. Zo is de textcritiek een vak geworden, waarvan we in de toekomst misschien wel de resultaten zullen zien, maar waar niemand alleen staande de resultaten van zal kunnen beproeven.

De romantiek is voorbij: gingen Tischendorf, mrs Lewis en mrs Gibson op kamelen naar de Sinaï en lezen we daarover de meest spannende verhalen, vandaag wordt over zo'n tocht het volgende verslag gegeven: ,,The large volume of equipment, most of which came from the United States, included four cars especially equipped for desert travel, two generators, a refrigerator, an expedition radio,

[1]) C. Peters, *Der Diatessaron Tatians, seine Ueberlieferung und sein Nachwirken im Morgen- und Abendland* –, in: *Orientalia Christiana Analecta* 123, Roma 1939.

many drums of fuel, medical and office supplies, and large quantities of food, besides camera's and film". [1]) Staat de wereld nog in verwondering over Tischendorf of Westcott en Hort, die alleen jaren lang bezig waren aan een critische text van het N.T., vandaag werkt men met een staf van 50 medewerkers aan het werk voor een nieuwe editie.

Na deze inleiding worden hier enige van de nieuwe plannen uiteengezet. In de eerste plaats is er het grote *Amerikaanse plan* om een nieuw en nu volledig critisch apparaat te maken.

Dit plan heeft een voorgeschiedenis, maar de vaste vorm is toch pas van 1948. Het begin ligt bij een samenspreking tussen Duitse en Engelse N.T.-ici ongeveer 25 jaar geleden. De bedoeling was een nieuw critisch apparaat te maken. Maar daar men het niet eens kon worden over de basis-text, is men uiteen gegaan. De Engelsen zijn vervolgens alleen verder gegaan. Eerst onder voorzitting van A.C. Headlam, later onder A. Souter en tenslotte onder S.C.E. Legg. Het resultaat van hun werk waren twee delen van een uitgave van het N.T. met critisch apparaat op de text van Westcott en Hort. Het derde deel was klaar voor de pers, maar is niet uitgegeven. Legg is in 1948 afgetreden. Het was niet mogelijk deze uitgave te voltooien, na de buitengewoon slechte critiek op dit werk. Speciaal met betrekking tot de vertalingen zijn zeer veel fouten op te merken.

In 1942 waren echter in Amerika Colwell, president van de Universiteit in Chicago, A. P. Wikgren en M. M. Parvis aan een plan bezig een critische uitgave van het N.T. te verzorgen. Wel nam Amerika met de Engelsen contact hierover op, maar deze konden hieraan niet deelnemen, daar zij gebonden waren aan Legg. Op 22 en 23 October 1948 is er een conferentie geweest van 60 Amerikaanse en Canadese textcritici. Zij spraken over het thema „New Testament Manuscript Studies, the Materials and the Making of a Critical Apparatus". Twee weken daarvoor, dus enige tijd na het opgeven van de plannen met de Engelse editie, stuurden de Engelsen een brief met het verzoek of men niet samen zou kunnen werken. Dit werd in Chicago aangenomen. Op 28, 29 en 30 December is men daarop weer samengekomen om definitieve plannen te maken, maar nu op internationale basis. Men besloot daar, dat het werk zou uitgaan van het American Textual Criticism Seminar of the Society of Biblical Literature and Exegesis en de University of Chicago. Dit

[1]) K. W. Clark, *The Microfilming Projects at Mount Sinai and Jerusalem*, in: *The Library of Congress Quaterly Journal* VIII 1951, p. 6–12.

Textual Criticism Seminar stelde een Temporary Planning Commission aan. Deze verdeelde het werk over twee commissies: een Editorial Board en een Executive Committee. De Editorial Board stippelt de werkwijze uit en de Executive Committee werkt aan de text. Het werk, dat zij doen is verdeeld over Permanent Committees voor de patristische aanhalingen, vertalingen, Griekse handschriften en lectionaren.

In de eerste drie jaar is het volgende gedaan. In de eerste plaats is de Oxford textus receptus van 1873, die als basis-text wordt gebruikt, herdrukt. Verder zijn de lezingen gedrukt en uitgegeven, die op de conferentie in October 1948 zijn gehouden. [1]) De handschriften in de Grieks-Orthodoxe Patriarchale Bibliotheek, de Armeense Patriarchale Bibliotheek in Jeruzalem en de Bibliotheek van Sint Katharina op de berg Sinaï zijn gefotografeerd. [2]) Silva Lake is naar West-Europa geweest om de hier aanwezige handschriften na te gaan. De Amerikanen werken met een budget van 500.000 dollar per jaar, waarvan het grootste deel geschonken wordt door de Rockefeller Foundation.

Zelfstandig naast de Amerikanen werken de Engelsen. Hier heeft prof. Sparks de uitgave van de Latijnse Vulgaat van Wordsworth en White voltooid. Aan de Universiteit van Manchester werkt men aan de Coptische vertaling. McHardy van de Londense Universiteit werkt aan de Syrische text, speciaal de Harclensische. Cross en Lampe hebben hun werk aan het Oxford Greek Patristic Lexicon vrijwel klaar. Dit zal in 1952 gedrukt worden. P. L. Hedley maakt een lijst van Griekse en Latijnse bijbelse texten uit Egypte, tevens zijn hierbij ingesloten alle niet-Egyptische bijbelse ostraca en papyri en alle bijbelse fragmenten uit de vierde eeuw.

De opzet van de editie is als volgt. Men werkt met de textus receptus, die steeds met een vers per bladzijde wordt afgedrukt. Dan komen blokken voor de Griekse handschriften en aanhalingen uit de vaders, vervolgens de Latijnse, enz. Speciaal zal gelet worden op de papyri en lectionaren. Het geheel zal uit 8 delen bestaan met 2 delen prolegomena. In 1954 hoopt men Lukas persklaar te hebben. In 15 jaar hoopt men het werk te voltooien. [3])

---

[1]) *N.T. Manuscript Studies. The Materials and the Making of a Critical Apparatus*, ed. by M. M. Parvis and A. P. Wikgren, The University of Chicago Press 1950.

[2]) K. W. Clark, *The Microfilming* –.

[3]) Zie: M. M. Parvis, *The International Project to Establish a new critical Apparatus of the Greek New Testament*, in: *Crozer Quaterly* XXVII 1950, p. 301–308.

Dit is wel voldoende om enige indruk te krijgen van wat hier gaande is. Hoe het resultaat zal zijn is natuurlijk moeilijk te zeggen. Toch zijn er wel *enige moeilijkheden*, waar men op wijzen kan. Hier wordt gewerkt met duizenden handschriften. Het committee voor de Griekse manuscripten bestaat uit 4 leden. Het is duidelijk, dat een committee van 4 personen onmogelijk deze hss. zelf kan collationeren. Het is mij bekend hoe McHardy in Engeland reeds mensen zoekt, die voor hem Syrische hss. kunnen nagaan. Hetzelfde zal ook wel het geval zijn in Amerika. Als het echter zo is, dan staat men aan hetzelfde gevaar bloot als Von Soden, wiens apparaat ook sterk in waarde verminderde door de slordigheid van zijn assistenten.

Een andere vraag is welke uitgaven men gebruikt voor de Vaders. Het is toch bekend, dat men nog niet kan zeggen, dat iedere uitgave ook goed is.

De voornaamste moeilijkheid zal liggen in de weergave van de varianten in de vertalingen. Hoe is dit mogelijk aan de hand niet van de text der vertaling, maar van een Griekse text? De bedoeling is deze vertalingsvarianten weer te geven ,,in terms of Greek variants... Latin will be used only when a Greek reading for which there is no known Greek witness underlies the text of the version''. [1]) Het verschil in idioom tussen het Grieks en de vertaling zal dus *niet* te zien zijn. Men beseft, dat op deze manier vele varianten, die mogelijkerwijs in de vertaling nog besloten zijn, niet tot uitdrukking kunnen worden gebracht. Het is daarom de opzet om de veiligste weg te kiezen: ,,Perhaps, therefore, all ambiguous or doubtful instances should simply be omitted''. [2]) Dat dit toch wel te eenvoudig is voor een wetenschappelijke uitgave is zonder meer duidelijk. Wie zich werkelijk zal verdiepen in een variant in een vertaling zal weer moeten grijpen naar de oorspronkelijke text. Dus zal op dit belangrijke punt, de uitgave niet meer dan een hulpmiddel kunnen zijn.

Met betrekking tot de studie van het *Diatessaron* is van vele kanten een opleving te bespeuren.

De eerste roes, waarin alles verwacht werd van een onderzoek naar deze text, een feit waardoor vele textcritici zeer sceptisch tegen een onderzoek in deze richting stonden, is voorbij. Geen textcriticus zal de waarde ontkennen. Niemand durft echter te zeggen, wàt de

---

[1]) M. M. Parvis, *The International* –, p. 307.

[2]) A. P. Wikgren, *The Citation of Versional Evidience in an Apparatus Criticus*, in: *N.T. Manuscript Studies* –, p. 100.

waarde is. In plaats van conclusies te trekken, is men daarom nu bezig allereerst de slechte edities van de verschillende vertalingen van het Diatessaron te herzien, opdat later met een hechtere basis kan worden gewerkt.

Voor het Arabische Diatessaron is er nu de uitgave van Marmardji. [1]) Deze voldoet echter niet aan alle eisen. Men weet b.v. niet of de text, die hier wordt afgedrukt, die van een handschrift is, of dat we hier te maken hebben met een eigen recensie.

Voor Ephraim's commentaar op het Diatessaron is er op het ogenblik alleen Moesinger's Latijnse vertaling van 1876 [2]), daar de Armeense text van 1836 vrijwel niet te krijgen is. Op het ogenblik is Louis Leloir bezig in de Abbaye de Clervaux (Luxemburg) deze text opnieuw uit te geven. Naast de goede uitgave van het Italiaanse Diat. door Todesco, Vaccari en Vattesso uit 1938 [3]), heeft G. Messina een Perzisch Diatessaron uitgegeven. [4]) Deze text brengt geen opzienbare dingen, maar is toch een zeer waardevolle aanvulling van de Oosterse groep van vertalingen. [5])

Zeer verheugend is ook dat mejuffrouw dr Bakker voortgaat met de uitgave van de Luikse diatessaron. In Engeland en Amerika wordt verlangend uitgezien naar de voltooiing van dit werk.

Lyonnet is bezig geweest met een onderzoek naar de oorsprong van de Armeense text. [6]) Wellicht heeft Lyonnet hier op zekerder gronden dan in zijn artikelen hierover mogelijk was bewezen, dat de oudste Armeense vertaling van de 4 evangeliën een diatessaron was. [7])

Met betrekking tot de *Latijnse text* wordt ook allerwegen gewerkt. Jülicher's Itala, die voor Markus en Mattheüs klaar is [8]), heeft Kurt Aland uitgebreid met Lukas. Dit deel komt binnenkort uit. Vogels maakte een nieuwe collatie van de Colbertinus, die alleen

---

[1]) A. S. Marmardji, *Le Diatessaron de Tatien, textes arabe établi, traduit en français*, Beyrouth 1935.

[2]) G. Moesinger, *Evangelii Concordantis Expositio facta a S. Ephraemo Doctore Syro*, Venetis 1876.

[3]) V. Todesco, A. Vaccari, †Marco Vattesso, *Il Diatessaron in Volgare Italiano*, in: *Studi e Testi* 81, Città del Vaticano 1938.

[4]) G. Messina, *Diatessaron Persano*, I *Introduzione*, II *Testo e Traduzione*, Roma 1951.

[5]) Zie: B. M. Metzger, *Tatian's Diatessaron and a Persian Harmony of the Gospels*, in: *Journ. of Bibl. Lit.* LXIX, 1950, p. 261–280.

[6]) S. Lyonnet, *Les Origines de la Version Arménienne et le Diatessaron*, Roma 1950.

[7]) Zie o.a.: S. Lyonnet, *La première Version Arménienne des Evangiles*, in: *Rev. Bibl.* XLVII 1938, p. 355-382.

[8]) A. Jülicher, *Itala, das N.T. in altlateinischer Ueberlieferung*, I *Matthäus-Evangelium*, Berlin 1938 en II *Marcus-Evangelium*, Berlin 1940.

nog te bereiken was in de slechte editie van Belsheim. Dit alles wordt echter in de schaduw gesteld door wat men in de Aartsabdij van Beuron doet. Hier tracht men een geheel nieuwe Sabatier te maken. In 1914 maakte Josef Denk in München een begin met de revisie van dit werk. Hiermee wordt nu verder gegaan door de Benedictijner monniken. Het werk beslaat het O. en N.T. Als men bedenkt, dat de catalogus met aanhalingen uit de patristische litteratuur reeds 500.000 verwijzingen geeft en daarbij voor ogen houdt, dat dit hele werk met de hand wordt gezet, zal ieder begrijpen welk een reusachtig werk hier wordt verricht. [1])

J. Schmid in Dillingen heeft daarnaast nog een uitgave van de Andreascommentaar op de Openbaring voltooid en tevens alle texttypen van dit boek geanalyseerd.

Dat in *Spanje* nog textcritiek wordt bedreven zal zeker niet algemeen bekend zijn. Waarschijnlijk is dit een gevolg van de encycliek van Paus Pius XII, Divino Afflante Spiritu uit 1942, waarin de studie van de textcritiek en, vooral, die van de vertalingen wordt aangemoedigd. Men is nu sedert enige tijd bezig aan een Polyglotten-Bijbel, waarin een Griekse text, een critische editie van de Oudlatijnse, de Vulgata, de Syrische en de Coptische vertalingen te vinden zijn. Verder kan men nog wijzen op Bovert en Ayuso's studies met betrekking tot de Caesarea-text. Zij beiden komen tot de nu wel algemeen aanvaarde mening, dat P45 een pre-Caes. text vertoont. [2])

Bij dit alles mag ook het werk van A. Vööbus niet vergeten worden. In een groot aantal artikelen probeert deze steeds weer te bewijzen, dat Rabbula de Oud-syrische text heeft gebruikt en dus onmogelijk de maker van de Pesjitto kan zijn. Ook nog eeuwen later moet, volgens Vööbus, de Oud-syrische text gebruikt zijn. Het is zijn plan een Vetus Syrus van de Evangeliën uit te geven. Hij heeft hiervoor duizenden aanhalingen uit Syrische vaders. Het materiaal voor deel I is klaar, maar er moet nog naar middelen worden gezocht, dit werk uit te geven. [3])

---

[1]) Hierover is nog onlangs geschreven door J. W. Doeve, *Vetus Latina*, in: *Vox Theol.* XXI 1951, p. 174–178.

[2]) Zie: B. M. Metzger, *Recent Spanish Contributions to the Textual Criticism of the New Testament*, in: *Journ. of Bibl. Lit.* LXVI 1947, p. 401–423.

[3]) De artikelen van Vööbus kunnen worden gevonden in zijn laatste publicatie: *A Critical Appararus for the Vetus Syra*, in: *Journ. of Bibl. Lit.* LXX, 1951, p. 123–128 en *Neuentdecktes Textmaterial zur Vetus Syra*, in: *Theol. Zeitschr.* VII 1951, p. 30–38.

Tenslotte nog een opmerking over de bibliographie van Metzger. Deze hoogleraar aan Princeton University zal binnenkort in „Studies and Documents" een geclassificeerde bibliographie het licht doen zien met al de litteratuur over textcritiek, verschenen tussen 1914–1939. Daarbij zij nog vermeld, dat Georg Maldfeld en B. M. Metzger een zeer waardevolle lijst hebben opgesteld van de 62 nieuwtestamentische payri. [1])

Dat naast dit alles nog meer in de textcritiek wordt gedaan is duidelijk. Hier is echter op enige belangrijke gebeurtenissen gewezen. Het blijkt dat men allerwegen op grote schaal aan het verzamelen is. Daarbij is het verheugend te zien, hoezeer naar samenwerking wordt gestreefd. In de toekomst zal dit materiaal geschift moeten worden in texttypen en families, opdat de geschiedenis van de text kan worden nagegaan. Daarna is het misschien mogelijk de oorspronkelijke text te reconstrueren. Misschien is dan echter weer veel van dit materiaal verouderd. Maar ondanks dit zal men doorgaan met de studie van de text, omdat het gaat om de zuiverheid van de Bijbel, de grond waarop exegese en dogmatiek gelijkelijk steunen.

---

1) G. Maldfeld and B. M. Metzger, *Detailed List of the Greek Papyri of the N.T.*, in: *Journ. of Bibl. Lit.* LXVIII 1949, p. 359–370.

GEREFORMEERDE LITURGIEK IN DE ZESTIENDE EEUW[1])

DOOR

A. F. N. Lekkerkerker

Utrecht

In de eerste plaats moge ik beginnen met een kleine correctie op de titel van dit opstel. Het ligt nl. niet in mijn bedoeling hier te schrijven over *de* Gereformeerde liturgiek in de zestiende eeuw om de eenvoudige reden, dat dit onderwerp een te breed terrein zou bestrijken. Ik spreek meer bescheiden over ,,Gereformeerde liturgiek in de zestiende eeuw'' en waag mij er nog niet aan een Nederlands aequivalent te geven van het Duitse ,,Kirchenbuch'', waarin Ernst Wolf en Martin Albertz een tamelijk nauwkeurig overzicht hebben gegeven van de Gereformeerde liturgieën binnen het Duitse taalgebied. [2]) Ik beperk er mij toe enkele flitsen te geven van wat mij bijzonder trof bij een eerste speurtocht in het aan Nederlandse theologen nog weinig bekende gebied. Ik begon daarbij niet eens zoals gewoonlijk in Straatsburg, maar in Zürich.

Men heeft wel eens gezegd, dat Gereformeerde mensen een goede belangstelling hebben voor dogmatiek en kerkorde, maar dat, zodra het gaat om liturgie, een bijna totale afwezigheid van aandacht valt op te merken. [3]) Het is de vraag, of dit oordeel, dat Dr O. Noordmans gaf in 1939, thans nog geldt. Er is een ontwikkeling geweest in de laatste tien jaren. Maar nog klemmender is de ontdekking, dat het Gereformeerde Protestantisme in de zestiende eeuw zich intensief heeft bezig gehouden met liturgische vragen. Waarbij ik onmiddellijk drie opmerkingen maak:

1. de benaming ,,Gereformeerd Protestantisme'' nemen we zo ruim mogelijk. Zwingli hoort er ook bij. Vooral op liturgisch gebied blijkt het uiterst moeilijk scheiding te maken tussen Zwingli en Calvijn.

2. met ,,liturgische'' vragen bedoelen wij zulke, die zich bezig houden met de vormgeving van de samenkomsten der Christelijke gemeente. Wij sluiten ons voor dit argeloze gebruik van het woord

---

[1]) Referaat gehouden voor het Kerkhistorisch Gezelschap.

[2]) Ernst Wolf u. Martin Albertz, *Kirchenbuch, Ordnungen für die Versammlungen der nach Gottes Wort reformierten Gemeinden deutscher Zunge*, München 1941.

[3]) Dr O. Noordmans, *Liturgie*, A'dam 1939, blz. 7.

„liturgie" aan bij de Vlaamse edelman Valerandus Pollanus, die in 1551 een orde van dienst gaf voor een vluchtelingengemeente te Londen en haar voorzag van de titel „Liturgia sacra".

3. de Gereformeerde liturgiek van de zestiende eeuw kan alleen verstaan worden tegen de achtergrond van een al reeds lang vóór de tijd van de Reformatie beginnende ontwikkeling. De plaats van de Openbare Schuldbelijdenis, de Gedachtenis der gestorvenen, het Onze Vader, de Geloofsbelijdenis, de Inzameling der gaven, om slechts enkele dingen te noemen, wordt pas duidelijk, wanneer men teruggaat in de diepte van de historie der eeuwen. De verzelfstandiging van de prediking, zoals deze zich doorzet in de Reformatie, sluit aan bij de werkzaamheid van de vele boetepredikers, die aan het einde der Middeleeuwen door Europa reisden en een enorme opgang maakten, anderzijds ook bij de eigenaardige situatie op kerkelijk gebied in vele steden van Zuidduitsland waar er een onderscheid was gaan groeien tussen zgn. predikdiensten (waar dus alleen gepreekt werd) en de misdiensten (waarbij de mis werd gecelebreerd). De predikdiensten werden dan gehouden in kerkgebouwen, die onder toezicht stonden van de stadsoverheid, de misdiensten in de andere, die beheerd werden door de officiële kerkelijke instanties. [1]) Tenslotte is de zgn. „verduitsing" van de Mis bij Luther en Zwingli het resultaat van een beweging, die we omstreeks 1500 in vele streken van Zuidwestduitsland kunnen opmerken en die eigenlijk in haar wortels teruggaat op de eerste tijden, dat de Mis in de Latijnse taal in Duitsland werd gehouden. In een voortreffelijke studie over de oudste Züricher liturgieën in het „Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst" van 1912 heeft Prof. Johannes Bauer vooral het laatste punt krachtig geaccentueerd, waardoor we tegelijk opmerkzaam worden op de conservatieve tendenzen in de zestiende-eeuwse Reformatie. [2])

Deze „conservatieve" trek treft ons vooral bij een figuur als Zwingli. In het jaar 1523 begint hij met voorstellen te doen aan de burgerlijke overheid tot ingrijpende veranderingen in de orde van de kerkdiensten. Aanleiding tot deze voorstellen was het eerste openbare dispuut, dat op 29 Januari 1523 gehouden werd op uitnodiging van de stadsoverheid van Zürich, en dat handelde over

---

[1]) Vgl. Prof. Dr J. Schweizer, *Zur Ordnung des Gottesdienstes in den nach Gottes Wort reformierten Gemeinden der deutschsprachigen Schweiz*, Zürich 1944, S. 7 ff.

[2]) Prof. Johannes Bauer, *Einige Bemerkungen über die ältesten Züricher Liturgien*, in *Monatschrift f. Gottesdienst u. kirchl. Kunst*, 1912, S. 116 ff, 152 ff, 178 ff.

de prediking van Zwingli e.a. In het voorbijgaan stip ik aan, dat de stadsoverheid zich een grote bevoegdheid toekende door zèlf het initiatief te nemen tot dit openbare „gesprek" en de door haar te formuleren conclusie als bindend te beschouwen en te handhaven. Van R.K. zijde heeft men toen dan ook opgemerkt, dat men de onderhavige kwesties had behoren te brengen voor concilies, bisschoppen en universiteiten. [1]) Frappant is ook, dat blijkens de uitnodiging van burgemeester en stadsraad de disputatie zal moeten plaats vinden in de *Duitse* taal, èn dat tot vier malen toe in de uitnodiging wordt opgemerkt, hoe men heeft te argumenteren vanuit de ware goddelijke Schrift. Wij interesseren ons echter vooral voor de 67 artikelen, waarin Zwingli zijn prediking samenvat. Artikel 18 zegt over de Mis:

„Dat Christus zichzelf éénmaal heeft geofferd, en een in der eeuwigheid voortdurend en betalend offer is voor de zonde van alle gelovigen; waaruit blijkt, dat de mis niet een offer, maar van het offer een gedachtenis is en een verzekering van de verlossing, die Christus ons bewezen heeft."

De openbare disputatie op de 29e Januari 1523 eindigde met als conclusie van de stadsoverheid, dat niemand Zwingli vanuit de ware goddelijke Schrift van het tegendeel zijner artikelen had kunnen overtuigen of ook maar enige ketterij had kunnen bewijzen, zodat hij als tevoren tot nadere aankondiging het heilig Evangelie en de ware goddelijke Schrift zou mogen prediken. Het is duidelijk, dat vanuit zijn stellingen, in het bijzonder vanuit het 18e artikel over de Mis – later nog eens voorzien van een nadere uitlegging – Zwingli moest komen tot voorstellen inzake hervorming van de kerkdienst in Zürich. Het tekent deze Reformator, dat hij niet onmiddellijk nà de 29e Januari met deze voorstellen is gekomen, hij heeft gewacht tot de publieke opinie hiertoe drong. Onder de indruk van het protest tegen de Mis als een Gode toe te brengen offer kwamen velen er toe de Mis niet meer te „horen". De godsdienstoefeningen werden niet meer zo bezocht als tevoren, sociale onrust verhevigde nog het verzet tegen een cultus, die vele geldelijke bijdragen vroeg van de gelovigen. In dit verband moeten wij het ontwerp, waarmee Zwingli op 29 Aug. 1523 voor de dag kwam, beoordelen als een poging tot een bevredigende herziening vooral van de aanstootgevende plaatsen in de canon van de mis.

---

[1]) Vgl. voor dit en het volgende *Corpus Reformatorum*, tom. 88, S. 442ff.

Ongeveer gelijktijdig kwam zijn medestander Leo Juda, door de stadsoverheid uit Bazel naar Zürich beroepen, met het bekende Doopboekje van 1523: ,,Eine kurze und gemeine Form für die Schwachgläubigen, Kinder zu toufen; ouch andere Ermanungen zu Gott, so da gemeinlich geschehend in der christenlichen Versammlung''.[1]) Het ,,Corpus Reformatorum'' noemt dit Doopboekje van Leo Juda de eerste aanval op de vreemde, voor het volk onverstaanbare kerktaal, door de invoering van een Duits doopformulier, waar hij dan andere Duitse gebeden aan toevoegde. [2]) Dit is niet juist, daar de zgn. ,,Duitse'' Mis al vóór de Reformatie aanwezig is. Bekend is, dat aan de zgn. ,,Deutsche Messe'' van Luther andere verduitsingen zijn voorafgegaan. Het gaat hier dan om het bid- en het leergedeelte van de Mis. Prof. Johannes Bauer noemt in zijn meergenoemde artikelen een ,,Manuale curatorum'' van de Bazelse priester Ulrich Surgant, verschenen in 1502 en daarna tot 1520 minstens twaalfmaal herdrukt, waar dan in verband met de preek het gebed met voorbeden, het Onze Vader, de Decaloog, het Apostolicum, de Openbare Schuldbelijdenis, de Gedachtenis der gestorvenen, de aankondiging van feestdagen en dgl. worden gesproken. Bauer maakt dan de belangrijke opmerking, dat deze Duitse delen van de Middeleeuwse Mis het grondplan vormen van de Zuidwestduitse Gereformeerde en Lutherse kerkdienst. [3])

De suggestie van Bauer, als zou Leo Juda vanuit Bazel, waar hij aan dezelfde kerk diaken was als Surgant de betreffende Duitse delen van de Voormis hebben meegenomen naar Zürich en dan daar via zijn Doopboekje hebben geïntroduceerd, dunkt mij een onbewijsbare hypothese. Wij hebben te weinig gegevens t.a.v. de liturgische situatie omtrent het jaar 1500, dan dat we hier met zekerheid een lijn kunnen trekken van het Bazelse ,,Manuale curatorum'' naar Leo Juda en de Gereformeerde liturgieën in het Zwitserduitse taalgebied in het algemeen. Zoveel is echter duidelijk, dat Leo Juda een exponent is van een lange ontwikkeling. Het zou buitengewoon belangrijk zijn, wanneer iemand eens een geschiedenis kon schrijven van de Middeleeuwse Mis in de *volkstaal*. Hij zou dan ook te maken krijgen met de vraag, hoe en wanneer de Openbare

---

[1]) Afgedrukt o.a. *C.R.*, tom. 91, S. 707ff en bij H. A. Daniel, *Codex Liturgicus*, Leipzig 1851, tom. III, S. 106ff. Overigens geeft deze ,,Codex Liturgicus'' een wel zeer onvolledige verzameling van Gereformeerde liturgieën.

[2]) *C.R.*, tom. 89, S. 553.

[3]) *Monatschrift f. Gottesdienst u. kirchl. Kunst*, 1912, S. 119.

Schuldbelijdenis is gekomen in de liturgie der kerk [1]), de Geloofsbelijdenis, waarbij natuurlijk geen scheiding kan worden gemaakt tussen de Mis in het Latijn en die in de volkstaal. En hij zou vooral gefrappeerd worden door het merkwaardige feit, dat al de bovengenoemde Duitse delen uit de Middeleeuwse mis, zoals deze in verband met de prediking bij Ulrich Surgant voorkomen, terugkeren tot in de orden van dienst der Nederlandse vluchtelingengemeente te Londen omstreeks het jaar 1552.

In ieder geval geeft Leo Juda in zijn Doopboekje van 1523 ,,Ein Ermanung zu dem volk, so eins gestorben ist'' en een Algemeen gebed op de Zondag, dat dan wordt tot een gebed voor de overheid en voor alle nood der Christenheid. Bij het eerste, de gedachtenis der gestorvenen, denken wij aan het Memento der overledenen uit het Offergedeelte van de Mis. Leo Juda geeft een geheel andere inhoud aan deze Gedachtenis, maar wat nog belangrijker is: hij plaatst haar in de Vóórmis, in nauwe verbinding met de uitlegging van het evangelie. Want dáár behoort ook het gebed met de voorbeden. Zwingli zegt immers in zijn ,,De canone missae epichiresis'', dat hij dit gebed niet heeft opgenomen in de eigenlijke canon van de Mis (het Offergedeelte), omdat dit gebed bereids plaats gevonden heeft, wanneer er gepreekt wordt: ,,Prius enim cum evangelium exponeretur, palam ex more hoc factum esse oportuit.'' [2]) En elders zegt hij in dezelfde ,,Epichiresis'' de dienaren des Woords aan te sporen dit gebed te spreken onmiddellijk na de promulgatie van het evangelie, waarom hij dan ook met opzet géén gebeden noch van de levenden noch van de doden heeft opgenomen in de canon van de Mis: ,,Nullas vel pro vivis vel pro defunctis precationes struximus, atque id de industria; nam quicquid cogitarem, videbam nundinationibus fenestram adperiri. Neque tamen in ea sententia sumus, ut alibi non debeant publice orationes fieri pro ecclesia, potestatibus, ac in tribulationibus constitutis; imo per Christum hortamur omnes verbi dei ministros, ut hoc mox a promulgatione evangelii faciant''. [3]) Wij hebben hier een belangrijke aanwijzing voor de dienst des Woords, die voorafgaat aan de bediening van het Sacrament. Belangrijk vooral daarom, omdat de gegevens bij Zwingli voor een dienst, waarin alleen gepreekt wordt, uiterst spaarzaam zijn.

---

[1]) Volgens een kerkhistoricus als A. Hauck zou de zgn. ,,Offene Schuld'' reeds in de negende eeuw voorkomen in Beieren!

[2]) *C.R.*, tom. 89, S. 608. [3]) *L.c.*, S. 559.

Intussen is al gebleken, dat de plaats van de gedachtenis der gestorvenen en het gebed met voorbeden in de Vóórmis niet oorspronkelijk is voor Leo Juda. Zoals uit het „Manuale Curatorum" blijkt, was een dgl. plaats in de Duitse Mis al reeds gebruikelijk. Leo Juda geeft ook een Openbare Schuldbelijdenis:

Die offen Schuld.

Wir söllend ouch alle demütiglich niderfallen vor gott, unserem himmelschen vater, und us grund unseres herzen sprechen:

O Vater! ich hab gsündet in dem himmel und wider dich, und bin nicht würdig din sun gnännt zu werden; bis gnädig mir armen Sünder!

Als vanzelf stellen wij hier de vraag naar het ontstaan van deze Schuldbelijdenis. Wij komen haar, evenals de gedachtenis der gestorvenen en het gebed met voorbeden, reeds vóór Leo Juda tegen. Onwillekeurig denken wij aan het trappengebed uit de vóórmis, zoals we dit nog altijd vinden in het Romeinse missaal en dat in nuce terug te vinden is tot in de zevende eeuw. [1]) De priester bidt de belijdenis van zijn zonden en vertrouwt op de vergeving. Uit het feit evenwel, dat het zangkoor van dit trappengebed geen notitie neemt en ondertussen het introitus van de mis zingt, bespeurt men het meer private karakter van dit gebed: het is een persoonlijke voorbereiding van de geestelijkheid. [2]) Terwijl het bij Leo Juda en Ulrich Surgant gaat om een *openbare* schuldbelijdenis. Of moeten wij hier denken aan de privaatbiecht, die in de Middeleeuwen geworden is tot een openbare en gemeenschappelijke biecht? Wij merken telkens weer op, hoe in de voortgang der kerkgeschiedenis liturgische bestanddelen uit de private sfeer worden overgenomen in die van de eredienst. Ik noem drie voorbeelden:

1. Het *Credo*, gesproken door de dopeling, en vanaf de vijfde eeuw opgenomen in de Liturgie van het Oosten, sinds 1014 ook in die van het Westen.

2. De *Openbare Schuldbelijdenis*, vanuit de biecht doordringend in de eredienst der gemeenschap.

3. De *Absolutie*, die uit het persoonlijke gebeuren tussen de priester en de schuld belijdende zondaar overgaat naar de publieke samenkomst der gemeente. [3])

---

[1]) Pius Parsch, *Het heilig Misoffer*, voor Nederland bewerkt, Utrecht 1937, blz. 623.

[2]) *A.w.*, blz. 62.

[3]) Ook de absolutie is vóórreformatorisch. Vgl. *P.R.E.* sub voce „Beichte". Alleen had zij meestal een meer wensende vorm. Durandus spreekt in zijn „Rationale divinorum officiorum" (13e eeuw) van Confiteor en Absolutie na de preek.

Wij hadden het uitvoerig exposé over het Doopboekje van Leo Juda nodig om aan te tonen, hoezeer men de situatie te Zürich in 1523 en de pogingen tot benaming van de kerkdienst aldaar slechts kan verstaan tegen de achtergrond van de kerk der eeuwen. Leo Juda gaf een verbetering van het Bid-gedeelte van de Mis, dat in samenhang met het Leer-gedeelte, blijkbaar al een geheel zelfstandige plaats ging innemen als dienst des Woords naast diensten, waarin het offer van de Mis werd opgedragen. De ,,De canone missae epichiresis'' van Zwingli in Augustus 1523 richt zich nu op een verbetering van het Offergedeelte van de Mis. [1]) Evenmin als het Doopboekje van Leo Juda een breuk betekent tegenover het verleden, evenmin is Zwingli als een onstuimige revolutionair te werk gegaan.

Weliswaar oefent hij een scherpe critiek op de gebeden in de canon van de mis, op het gebruik van het woord ,,heiligen'', dat ons daar tegemoet komt, op het ,,meritum''-begrip, terwijl natuurlijk uitvoerig wordt ingegaan op het gebed, als zou dit sacrament een ,,oblatio'' zijn. Gespijzigd worden door het lichaam en bloed van Christus kan nooit tot een ,,offerande'' worden. De grondvorm van de Zwingliaanse avondmaalsleer komen wij tegen in een zin als:

,,Haec fides (gespijzigd worden door het lichaam en bloed van Christus is bij Zwingli niet anders dan geloven) oblatio non est, sed dei illuminatio... Verbo igitur salutis credere ut oblatio non est sed dei operatio, dei donum, dei benignitas, ita corpus et sanguinem *Christi* edere offerre non est, sed mentem sua sponte ad nutationem propensam fulcire, firmare, presentiaque eius rei, cui verbum innititur, stabilire.'' [2])

En evenzeer tracht Zwingli nu van hieruit te komen tot een revisie van de canon van de mis. Hij stelt voor om onmiddellijk na de inzettingswoorden de communie te doen volgen, en dus niet meer, zoals dit in de R.K. Mis het geval is, beide van elkander te scheiden door een reeks van riten en gebeden. ,,Deze consecratie hebben wij geplaatst aan het einde van onze canon; want ook de discipelen hebben onmiddellijk, nadat het hun toegereikt was, het lichaam en bloed van Christus gegeten en gedronken. Zo betaamt het ook ons, zodra wij door het woord Gods de gedaanten van brood en wijn hebben ingewijd, allen uit te nodigen, die verlangen te eten, en gastvrij te spijzigen en daarna een korte dankzegging te spreken.'' ,,Et ipsam consecrationem ad canonis nostri finem posuimus; nam

---

[1]) *C.R.*, tom. 89, S. 552.
[2]) *L.c.*, S. 583.

discipuli quoque mox, ut praebitum esset, corpus et sanguinem ederunt et biberunt. Sic et nos decet, quamprimum per verbum dei species panis et vini inauguraverimus, omnes advocare, qui esuriant, ac benigniter cibare, et post gratiarum actionem brevem subiungere." [1])

Hier zijn in nuce de latere ontwerpen van Zwingli voor de Avondmaalsviering al reeds aanwezig. De consecratie van het lichaam en bloed van Christus wordt vervangen door de communie. Tegelijk blijft Zwingli in deze ,,Epichiresis" nog sterk in het raam van het Romeinse misboek. Hij wil dit door schrappingen en omzettingen zoveel mogelijk bruikbaar maken voor een kerkdienst, waar de aanstoot gevende plaatsen uit de canon van de mis zijn weggenomen. Daarbij past hij zich aan bij de zwakken, die het misbruik niet terstond kunnen loslaten. Het is niet de bedoeling, dat zij eeuwig zwakken zullen blijven, maar meer en meer zullen groeien. Intussen moeten zij maar, wanneer ze door vrees niet anders kunnen, overal waar zij het woord ,,hostia" of ,,oblatio" tegenkomen of andere dergelijke woorden, daaronder maar verstaan de ,,hostia", die Christus éénmaal (*semel:* de brief aan de Hebreën heeft voor Zwingli blijkens de uitvoerige argumentatie een doorslaggevende betekenis) heeft gebracht, en bij zichzelf voor ,,hostia" en ,,sacrificium" ,,herinnering" in de plaats stellen. ,,Interea dum per metum aliter non possunt, ubicumque hostiam inveniunt, aut oblationem, aut offerimus, aut similia verba; secum aliter loquantur, quam adfectus verborum postulant; nempe pro hostia intelligant eam hostiam, quam Christus semel obtulit, et apud se pro hostia et sacrificio rememorationem accipiant, pro offerimus rememoramus vel commemoramus." [2])

De Epichiresis besluit met het ontwerp voor de canon van een blijkbaar Latijnse mis. Zwingli geeft vier gebeden, waarbij het eerste besloten wordt met het Gebed des Heeren. Iedere gedachte aan een aanbieding van een offerande is in deze vier gebeden geëlimineerd. Hoogst oorspronkelijk is het tweede gebed waarin gevraagd wordt om de hemelse spijze van het Woord. Ik citeer: ,,Anima nostra spiritus est tua manu ad imaginem tuam factus, unde alio cibo quam spiritali refici non potest." In het derde gebed gaat het om de spijze van het Avondmaal, het vierde is een schuldbelijdenis, waarin doorklinkt het ,,Agne dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis." Onmiddellijk na de inzettingswoorden volgt de communie.

---

[1]) *L.c.*, S. 559.
[2]) *L.c.*, S. 605.

De postcommunie bestaat uit een korte dankzegging, waarbij nog eens uitdrukkelijk wordt vermeld, dat alles wat ook maar zweemt naar „oblatio" of intercessie der heiligen moet worden weggelaten. Men beperke zich tot een gebed in het algemeen.

Het Doopboekje van Leo Juda en de Epichiresis van Zwingli mogen wij aanmerken als de eerste stappen op de weg van een Geformeerde liturgiek. De eerste geeft een verbetering van de gebeden uit de Voormis, de tweede een herziening van het Offergedeelte, in het voorbijgaan ook enkele opmerkingen over het Leergedeelte. Zo wijst Zwingli er op, dat de Schriftlezing zal dienen te geschieden in de volkstaal [1]), in het voorbijgaan horen we over de uitlegging van het evangelie, in welker onmiddellijke nabijheid het gebed met de voorbeden komt en het Symbolum Nicenum als overgang naar de communie. Maar overigens horen we weinig van een nadere plaatsbepaling van de prediking: zij is als vanzelf gegeven binnen het kader van het Romeinse misboek. Ook in de latere ontwerpen van Zwingli treft ons een spaarzamelijkheid in de gegevens over de predik-dienst. Men krijgt af en toe de indruk, dat de prediking in het Zürich van 1523–1525 een meer vanzelfsprekende zaak was dan de rechte bediening van het avondmaal.

Na de Epichiresis bleef de onrust in Zürich toenemen. Een tweede openbare disputatie vond plaats naar aanleiding van een beeldenstorm, thans in October 1523. Zwingli diende telkens weer voorstellen in bij de stadsoverheid, waarbij onze aandacht vooral getrokken werd door een „Vorschlag wegen der Bilder und der Messe", ingediend in Mei 1524 door Zwingli, Leo Juda, Heinrich Engelhard, en een drietal anderen. Wij citeren uit hetgeen wij hier lezen over de mis, waaruit blijke:

1. het protest tegen de mis als offer;
2. de betekenis, die hier gegeven wordt aan de prediking.

De „Vorschlag wegen der Bilder und der Messe" zegt dan:

„Jezus Christus is éénmaal gestorven, kan dus ook slechts éénmaal geofferd worden. En zoals hij niet meer sterven kan, zo kan hij ook niet meer geofferd worden. Want niemand kan iets hogers offeren dan zich zelf.

Hoe kan het dan bestaan, dat een mens God de Zoon gaat offeren

[1]) *L.c.*, S. 603.

aan God de Vader? Wanneer men dan ook het woord „mis" als benaming voor een offer wil gebruiken, is het ontoelaatbaar. Wanneer men echter het woord „mis" wil verstaan als de wegzending na de spijziging, zoals ook de geleerden met meer recht doen, bekommeren wij ons niet verder om de betekenis van dit woord, maar men moet dan ook geen andere betekenis kennen dan die van de spijziging met dit sacrament, zodat wij hier spreken van „sacrament" of „tot onzen Heer gaan".

Opdat in alles het gebruik van de gemeente zo gelijkvormig mogelijk zal zijn aan het Woord Gods en dit sacrament slechts één, niet twee wijzen van gebruik toelaat, worden wij hierdoor gedrongen het gebruik der gemeente, waaraan het drinken in dit sacrament is onttrokken, ten eerste te herstellen naar het Woord Gods en ten tweede daarbij alle misbruik te laten vallen, ongeacht of wij daardoor ons bloot stellen aan boosaardige beschuldigingen. Want men moet Gode meer gehoorzaam zijn dan de mensen. En een Christenmens moet zich door boze aantijgingen niet van het Woord Gods laten afhouden, tenzij hij zou inzien gedwaald te hebben. Daarom willen wij, opdat slechts één gebruik naar het woord van Christus zal worden gehouden, en wij niet telkens weer zullen worden gedrongen tot afbrekende arbeid, in de naam Gods alles, wat door mensen hier is toegevoegd, wegdoen, afbreken en loslaten, in de hoop dat God, in wiens naam het geschiedt, Zijn woord ook overal zo zal doen werken, dat een en ander op dezelfde wijze zal plaats vinden.

En daar de menselijke ziel door het Woord, dat uit de mond Gods uitgaat, het allermeest gespijzigd zal worden en daardoor zal leven, èn ook, opdat niemand zich zal beklagen, dat hem de weg tot de godsdienst belemmerd is, zo willen wij, dat de verkondigers van het Woord Gods dagelijks op werkdagen op het vroege uur (d.i. in plaats van de vroegmis!) een preek uit de heilige bijbelse geschriften zullen houden van tenminste een half uur, waarna dan een ieder naar zijn arbeid kan gaan, en op de feestdagen ongeveer een uur later. En wanneer deze prediking een eind heeft genomen, zullen, wanneer iemand naar dit sacrament verlangend is, zij die daartoe aangesteld zijn hem spijzigen en drenken naar de orde, die in het Woord Gods is uitgedrukt, welke ook in onze taal verstaanbaar moet worden uitgedrukt en gebruikt."

Het bvgn. citaat (dat we in vertaling hebben aangeboden) is vooral daarom zo belangwekkend, omdat Zwingli hier zich uitspreekt

over een dienst, waarin alleen gepreekt wordt. [1]) Het blijkt, dat er een openheid is in de richting van het sacrament. Deze eventuele plaats voor de bediening van het avondmaal vinden wij terug o.a. bij Marten Micron. Overigens is het wel uiterst moeilijk bij Zwingli er achter te komen, hoe nu de orde was in een zgn. predik-dienst. In de beroemde „Action oder bruch des Nachtmals" van Maart 1525 waarin Zwingli een definitieve vorm heeft gegeven aan zijn pogingen tot herziening van de Mis-dienst, is het enige, wat wij horen over de prediking, dit, dat de avondmaalsviering daarna zal volgen. Ik meen, dat het gewenst is een nadere vulling van dit vacuum te zoeken in de „Ordnung der christenlichenn kilchenn zu Zürich" van vermoedelijk 1525, het eerste officiële dienstboek van Zürich. Dit dienstboek geeft ook een vorm „Die predig anzefahen und zů enden." [2])

Voorop gaat een gebed, waarin is ondergebracht een gebed om de opening des Woords, een gebed voor de overheid en een voor de verdrukte Christenheid, besloten met het Onze Vader. Het gebed met voorbeden is hier, op instigatie van Zwingli, rigoreus naar voren gebracht – vanuit het offergedeelte naar het leer-gedeelte van de Mis. Na de prediking volgt een gedachtenis der gestorvenen. Zwingli heeft in zijn Epichiresis zeer vele bezwaren om dit gebed in de canon van de mis te bidden. Daarna volgt een openbare schuldbelijdenis. In de „Christennlich ordnung und brüch der Kilchen Zürich" van 1535 worden de gebeden om de opening des Woords, voor de overheid en voor alle nood der Christenheid geopend met [3]):

Gnad, frid und barmhertzigkeyt desz allmächtigen gottes sye zu allen zeyten mit uns armen sünderen. Amen!

Deze en soortgelijke woorden dienden toen als inleidingsformule op de prediking. Ulrich Surgant heeft daarvan een hele reeks. [4]) Na de prediking volgt een schuldbelijdenis en een uitvoerige aanroeping Gods, waarvan de woorden vrijwel letterlijk gelijk zijn aan die van het gebed na de predicatie, zoals wij dit nu nog hebben in de „Christelijke gebeden" achter in het kerkboek. Dan komt een aanbeveling van de armen met het oog op de aalmoezen, welke we ook later tegenkomen o.a. bij Marten Micron en Valerandus Pollanus en

[1]) Zwingli heeft zich wel zeer geïnteresseerd voor de *inhoud* van de predik-dienst: zo voerde hij in de *lectio continua* vanaf 1 Januari 1519. Maar over de *orde* van de predikdienst vinden we bij hem weinig gegevens.

[2]) *C.R.*, tom. 91, S. 680 ff.

[3]) *L.c.*, S. 696.

[4]) Vgl. Johs Bauer, *a.a.O.*, S. 153.

practisch in alle oudgereformeerde orden van dienst, al evenzeer aan het einde van de predikdienst.

Waarom vindt deze aanbeveling hier plaats? Het komt mij voor, dat het ,,Syt gedachtich der armen'' aan het slot van de oudgereformeerde predikdienst, zoals we het b.v. zien staan aan het slot van de gebeden bij de predikdienst in de bijbeluitgave van P. Hackius 1596, een heenwijzing is naar de oorspronkelijke plaats van de inzameling der gaven, nl. daar waar de Dienst des Woords overgaat in de Dienst van het Avondmaal. Overigens krijg ik bij de Zwitserduitse liturgieën niet de indruk, dat men zich erg veel gedachten gevormd heeft over de vraag, waarom nu juist hier de aanbeveling van de armen geschiedt.

Op de Zondagen komen volgens het Zürichse dienstboek van 1535 op de plaats van het gebed na de predicatie de voorlezing van de tien geboden en van het Apostolicum. Wat de Decaloog betreft, Ulrich Surgant heeft de Decaloog in het ,,Manuale curatorum''. De triomftocht van de Decaloog in het Gereformeerd Protestantisme is zeker niet begonnen in het Straatsburg van Calvijn, noch in het Zürich van omstreeks 1535, maar veel eerder. We moeten ons hier met deze vage aanduiding tevreden stellen, omdat we te weinig weten van de liturgische situatie omtrent het jaar 1500. Wonderlijk is de vermelding van het Apostolicum onmiddellijk na de Decaloog zonder dat een nadere plaatsbepaling wordt gegeven. Het blijkt, dat het Apostolicum ook verbonden kan worden met het Leergedeelte van de Mis. Zwingli houdt in zijn ,,Epichiresis'' de Geloofsbelijdenis voor de bevestiging van wat wij tevoren gehoord hebben in de uitlegging van het evangelie: ,,Quod nihil aliud est quam eius fidei, quam paulo ante in evangelii expositione audivimus, confessio.''[1]) Maar dezelfde Zwingli laat het Apostolicum (in de Epichiresis hield hij nog vast aan het Nicaenum) responderend reciteren in de ,,Action oder bruch des Nachtmals''. De Geloofsbelijdenis komt bij hem dus op twee plaatsen voor: in de Woorddienst èn in de bediening van het Sacrament.

Uit het dienstboek van 1535 stip ik verder nog aan, dat de predikdienst eindigt met het

,,Bittend gott für mich, das wil ich ouch für üch thůn'', volgens de meergenoemde Johannes Bauer zo letterlijk voorkomend bij Ulrich Surgant [2]), dus al evenmin origineel, verder met het:

---

[1]) *C.R.*, tom. 89, S. 604.
[2]) Johs Bauer, *a.a.O.*, S. 154.

Und gond hin imm friden!
Der herr gott sye mit üch.

Frappant is de orde in een kortere vorm voor de predik-dienst: Openingsgebed – Schuldbelijdenis – Gebed om de opening des Woords – Prediking – Gebed voor de overheid en voor alle nood der Christenheid.

Keren wij weer terug tot de ,,Action oder bruch des Nachtmals" van Zwingli uit het jaar 1525. Uit de voorrede blijkt al onmiddellijk, dat volgens velen Zwingli lang niet ver genoeg gegaan was in de herziening van het Romeinse misboek. Men had bezwaren tegen het laten voortbestaan van enkele Latijnse gezangen, vooral echter tegen de vier gebeden, die Zwingli had gegeven in zijn ,,Epichiresis". De radicalen meenden, dat in de avondmaalsviering niets anders mocht gebeuren dan wat ons in het N.T. wordt medegedeeld. Christus heeft aan het Avondmaal géén gebeden doen voorafgaan, zodat het ook niet juist zou zijn gebeden op te nemen in een avondmaalsliturgie. Ook waren er bezwaren tegen het laten voortbestaan van de misgewaden. Zwingli heeft in zijn ,,De canone missae libelli apologia" op deze bezwaren geantwoord.[1]) In de voorrede op de ,,Action oder bruch des Nachtmals" komt hij nog eens terug op deze zaak.[2]) En dan verdedigt hij het bewaren van enkele ceremoniën... ,,damit die sach nit gar dürr und rouw verhandlet unnd der menschlichen blödikeit ouch etwas zugegebenn wurde, habend wir – wie sy hie bestimpt – söliche ceremonien, zu der sach dienende, verordnet, die wir zu geistlicher des tods Christi gedächtnusz, zu merung des gloubens und brüderlicher trüw, zu besserung des läbens und verhutung der lastren des menschen hertz etlicher masz ze reitzen fürderlich und geschikt sin gemeint habend."

Uit een en ander blijkt wat wij hierboven genoemd hebben de ,,conservatieve" trek in de hervorming van Zwingli, die radicaal was, waar het de verwerping van begrippen als ,,hostia" en ,,oblatio" betrof, althans voorzover de mis daarbij werd verstaan als een Gode toe te brengen offer, anderzijds toegeeflijk wilde zijn ten opzichte van de zwakheid van hen die nog leefden in de sfeer van de oude kerkelijke tradities.

Een ander punt, dat wij even willen onderstrepen, is de uitdrukkelijke aanwijzing om de inzettingswoorden van Christus duidelijk,

[1]) *C.R.*, tom. 89, S. 622 ff.
[2]) *L.c.*, tom. 91, S. 13 ff.

verstaanbaar in het *Duits*, te zeggen (in de Epichiresis wordt er op aangedrongen, dat de Schriftlezing zal hebben te geschieden in de volkstaal, de verduitsing breidt zich echter in de „Vorschlag wegen der Bilder und der Messe" ook uit over het Godswoord bij de avondmaalsviering, en thans in 1525, wordt dit nog eens klaarder gezegd). Tenslotte schrijft Zwingli voor, dat men deze orde voor de avondmaalsviering viermaal in het jaar zal gebruiken: met Pasen, Pinksteren, in de herfst, met Kerst. De suggestie, die Maxwell geeft, als zou Zwingli de Avondmaalsviering beperkt hebben tot viermalen per jaar, dunkt mij niet juist.[1]) Eerder moeten wij dit viermaal per jaar avondmaal vieren beschouwen als een geweldige vooruitgang tegenover de Middeleeuwen, waar men nauwelijks toekwam aan één communie met Pasen. In deze samenhang moeten we ook de bekende vermaning van Calvijn horen, dat het gewis een uitvinding des duivels is om slechts éénmaal per jaar te communiceren. Verder herinner ik nog aan de eventuele plaats van het avondmaal bij Zwingli na iedere predikdienst.

De avondmaalsliturgie van het jaar 1525 betekent een inperking tegenover de Epichiresis, doordat de meeste gebeden wegvallen, een verrijking, doordat de Lofprijzing Gods (het zgn. „Gloria in excelsis", ook wel genoemd Groot Gloria of Engelenzang, sinds de vijfde eeuw gezongen in de liturgie van het Westen) geschiedt in responsies, waaraan afwisselend mannen en vrouwen, dienaar en gemeente deel nemen (in werkelijkheid zijn deze responsies nooit in practijk gebracht). Het evangelieboek wordt gekust, geknield wordt, zodra het Onze Vader wordt gebeden. Betekent dit, dat brood en wijn ook knielend worden ontvangen? Vermoedelijk niet, want blijkens de voorrede dragen de dienaren brood en wijn van de ene zitplaats naar de andere en mag niemand zich van zijn plaats bewegen. De inzettingswoorden worden gesproken vlak vóór de communie, de dienst wordt besloten met het „Gond hin im fryden".

Leggen wij hiernaast nu het officiële Dienstboek van 1525, dan blijken de responsies te zijn weggevallen met uitzondering van een responsie tussen de dienaar en de diacon of voorlezer. Na de lezing van Johannes 6 wordt het evangelieboek gekust. De postcommunie is uitvoeriger, vlak vóór het einde is er de Ääronietische zegenbede. In het Dienstboek van 1535 wordt de avondmaalsliturgie geopend met het in de naam van God, de Vader, Zoon en Heilige Geest (wat

---

[1]) W. D. Maxwell, *An outline of Christian worship*, London 1936, p. 84.

wij ook tegenkomen in het Romeins missaal als inleiding tot de gebeden van de priester aan de voet van het altaar).

De liturgische arbeid van Leo Juda, Zwingli e.a. is een vruchtbaar uitgangspunt voor een studie van de Gereformeerde liturgiek in de zestiende eeuw. Weliswaar heeft Zwingli meer aandacht besteed aan de bediening van het avondmaal dan aan de bediening van het Woord, wat tengevolge heeft, dat men bij de latere Zürichse liturgieën in het onzekere verkeert, wat nu aan de prediking voorafgaat en wat na haar zal volgen. Zwingli heeft al te rigoreus het gebed met voorbeden uit het offergedeelte van de Mis overgebracht tot in de nabijheid van de uitlegging van het evangelie. De ene orde plaatst dit gebed vóór de prediking, de andere daarna. Calvijn, Micron, a Lasco, Valerandus Pollanus e.a. plaatsen het nà de prediking. Maar Zwingli heeft ook niet veel werk gemaakt van de predikdienst, omdat de bestanddelen reeds aanwezig waren in de zgn. Duitse (voorreformatorische) mis.

De verschillende orden van dienst in het Gereformeerd Protestantisme mogen vergeleken bij Zwingli een enkel nieuw element vertonen, zij mogen bovenal in de gebeden bij het avondmaal meer de nadruk leggen op de gemeenschap der gelovigen en de gemeenschap met Christus, dan Zwingli dit deed, die vooral spreekt van „gedachtenis", „lof- en dankzegging", dit alles neemt toch niet weg, dat er een sterke overeenkomst in de stijl van de liturgie is tussen Zürich, Genève, Londen en Nederland. Daarmee wordt niet beweerd, dat er een historische afhankelijkheid zou zijn!

Naast het Zürichse type zou men ook de orden van dienst voor de Duitssprekende gemeente van Straatsburg (vanaf 1524) kunnen kiezen als uitgangspunt voor een onderzoek naar de Gereformeerde liturgiek in de zestiende eeuw. Introitus, Kyrie en Gloria in excelsis hebben daar aanvankelijk een plaats, maar Butzer maakt in zijn liturgisch programma van 1524: „Grund und Ursach ausz gotlicher Schrifft der newerungen an dem nachtmal des Herren... usw." er al geen melding meer van. De orde is daar:

Belijdenis van zonden als biecht van de gehele gemeente.
Aflaat der zonden.
Psalmen of lofzangen, gezongen door de gemeente.
Kort gebed.
Lezing uit de Brieven van de Apostelen met korte verklaring.
Tien Geboden, gezongen door de gemeente.

Lezing uit het Evangelie met daarbij aansluitende Prediking.
Artikelen van het Geloof, gezongen door de gemeente.
Gebeden voor de overheid, voor alle mensen en voor de gemeente, besloten met een avondmaalsgebed.
Vermaning tot hen, die het avondmaal begeren te vieren.
Lezing van de inzettingswoorden uit het Evangelie.
Uitdeling van brood en wijn.
Lofzang.
Kort gebed, zegen en wegzending.

Calvijn heeft te Genève gewerkt aan een orde voor een dienst, waarin alleen gepreekt wordt, completeert daarbij de gebeden telkens weer met zulke woorden als nodig zijn op de Zondagen, dat men avondmaal viert. Origineel is de bekende absolutie bij de Calvijn van Straatsburg, die dan in latere oudgereformeerde orden van dienst blijft voorkomen, evenwel gecombineerd met de retentie, de terugwijzing der onboetvaardigen. Wij stuiten hier weer op nieuwe liturgische vormen: dat de absolutie opkwam in de eredienst, kunnen wij verklaren uit het meer voorkomende verschijnsel, dat elementen uit de private godsvrucht overgaan in de openbare eredienst. De Gereformeerden hebben echter de absolutie verbonden met de retentie. Over de absolutie zonder meer is in de zestiende eeuw nog al een en ander te doen geweest, zowel binnen het Lutheranisme als in het Protestantisme van Gereformeerde signatuur.[1]) Door Calvijn weten we, dat er in Genève bezwaren waren tegen de absolutie. Men voelde haar aan als een ,,nieuwigheid''[2]) Blijkbaar heeft men elders de absolutie wel aanvaard, evenwel met de overweging dat in het Nieuwe Testament de ontbinding der zonden steeds genoemd wordt in één adem met de binding. De nationale Synode van Middelburg van 1581 bepaalde:

,,Overmits de bindinge en ontbindinge der sonden genoegsaem in de predicatie des Woord geschied, dat het daer om onnodig is een eigen forme daer toe in te voeren.''

Dat evenwel de werkelijke geschiedenis van de Gereformeerde liturgiek allerminst een klaar verloop vertoont moge blijken uit de bijbeluitgave van P. Hackius in het jaar 1596, gedrukt bij Jan Paedt Jacobszoon te Leiden, die achterin bij de ,,Christelicke Gebeden'' voorschrijft:

[1]) Vgl. *P.R.E.* sub voce ,,Beichte''.
[2]) Vgl. *C.R.*, tom. 38, p. 213.

„Nadatmen in de Ghemeynte Christi des Sondaechs voormiddach, de thien Gheboden Gods ghelesen ofte ghesongen heeft, neemt de Kerckendienaer daer wt oorsaecke de Ghemeynte te vermanen tot boete ende bekentenisse harer overtredinghen, ende te ghelooven de Evangelische beloftenissen van Christo, dwelck beyde hij, met ghetuyghenisse der Schrift bewijst. Daer op hij den onboetveerdigen de straffe Godes, ende den boetveerdigen gheloovighen de genade Gods in Christo vercondicht. Ende daer na bidt hij op deze navolghende wijze..."

Tenslotte: ook van de oudgereformeerde orden van dienst geldt, dat zij slechts tegen de achtergrond van de kerk der eeuwen kunnen worden verstaan. Dat het gebed voor alle nood der Christenheid, de geloofsbelijdenis, de inzameling der gaven op een bepaalde plaats voorkomen, acht ik alleen te verstaan vanuit de liturgie der eeuwen. Ook de Gereformeerde orde van dienst vooronderstelt een kerkdienst, waar er is een Dienst des Woords en een Bediening van het Avondmaal. Het intercessiegebed, het Credo, de Inzameling geschieden daar, waar de Dienst des Woords overgaat in de viering van het Avondmaal. Een orde van dienst als Marten Micron geeft in zijn „Christlicke Ordinancien" anno 1554 is een orde, bestemd voor een samenkomst, waarin gepreekt wordt en daarna allerlei gebeurt, dat voor zich uit wijst naar het avondmaal. Meestal breekt de dienst af, maar de eigenaardige plaats van de inzameling der gaven bij de uitgang doet ons inderdaad opmerken, dat de dienst afbreekt. Of Micron zich nog bewust is geweest dat de Inzameling der gaven oorspronkelijk geschiedt met het oog op de kosten van het avondmaal? M.i. niet, want hij laat ook in een dienst waar avondmaal gevierd wordt, bij de uitgang collecteren. Maar desondanks is er evenwichtigheid en rust in de plaats, die hij geeft aan de verschillende onderdelen:

Gebed voor de Predicatie.
Schriftlezing en Prediking.
Gebed na de Predicatie.
Tien Geboden.
Verootmoediging.
Genadeverkondiging en Terugwijzing der onboetvaardigen.
Geloofsbelijdenis.
Gebed voor alle nood der Christenheid, besloten met het Onze Vader.
(Eventuele bediening van het sacrament).

Psalm.
Aanbeveling van de armen.
Zegenbede.

Het komt mij voor, dat de grondstructuur van de liturgie der eeuwen hier nog doorschemert. De onklaarheden en de onzekerheden, ook de toegeeflijkheden aan de zwakgelovigen, zoals we deze opmerkten in de Zwitserduitse liturgieën zijn hier weggenomen. Nieuwe elementen zijn toegevoegd. Maar principieel is er een niet te grote afstand van Zwingli naar Micron. En daarmee blijft de erkenning, dat de Zürichse reformator een bijzondere prestatie heeft geleverd. Wij noemen Zwingli een liturgist van formaat, omdat hij niet alleen een orde van dienst geeft, maar tegelijk verantwoording. Vooral om zijn ,,Epichiresis'' en zijn ,,Action oder bruch des Nachtmals'' mag hij met ere vermeld worden naast Luther, Butzer en Calvijn. In ieder geval heeft hij het meest uitvoerig rekenschap gegeven van ieder woord, dat in de dienst wordt gesproken, en van de opeenvolging der rubrieken. Het ongunstige oordeel over Zwingli als liturgist is wetenschappelijk niet houdbaar.

BIJBEL, WOORD GODS EN THEOLOGIE

DOOR

TH. C. VRIEZEN

Groningen

Reeds in de eerste jaargang heeft dit tijdschrift de mogelijkheid van een discussie geboden. Naar ik meen, is een der overwegingen bij de oprichting ervan zelfs geweest deze mogelijkheid te scheppen. Waar in afl. 1 van deze jaargang een bijdrage stond over „De Functie van de Bijbel", die in naam ener „vrijgemaakte theologie" zo iets als een uitdaging aan de gehele theologie, maar wel zeer speciaal aan de bijbelse theologie, betekende, mag een antwoord daarop niet ontbreken.

Het artikel van P. A. H. de Boer heeft mij lang bezig gehouden; het heeft mij moeite gekost het in zijn opzet, zijn bedoeling en zijn uitwerking te begrijpen. 'k Hoop, dat uit mijn bespreking van enkele punten blijkt, dat ik hem ook begrepen heb, en vraag bij voorbaat aan de auteur en de lezers excuus voor het geval dit niet zo zou zijn. Er is immers zoveel gevaar van misverstand van elkander en daarom van verkeerde beschuldigingen aan elkanders adres.

Het onderhavige artikel is zo veelomvattend en tevens in zulk een klein bestek samengeperst, dat de schrijver telkens aanduidend te werk moest gaan. Hierdoor is het voor de lezer niet altijd gemakkelijker geworden hem op zijn wegen te volgen. Het geheel moest zeer schematisch en daarbij tevens sterk simplificerend worden, zodat men de indruk krijgt dat aan vele zaken geen recht werd (kon worden) gedaan. Men moet heel wat uitspraken, die voor de auteur blijkbaar wetenschappelijk vastgestelde feiten en werkelijkheden zijn, maar voor anderen – zoals o.a. voor de lezer die deze opmerkingen inzendt – vooronderstellingen zijn van twijfelachtig gehalte, laten passeren om de auteur in zijn redenering te begrijpen. Een aantal dezer betwijfelbare uitspraken wil ik noemen; op enkele daarvan ga ik nader in, de meeste moeten hier alleen als vragen gesteld worden.

Is de orakelvorm de oorspronkelijke vorm van openbaring in Israël en de beheersende in het O.T.? Is de plaats, waar het Woord Gods in Israël openbaar wordt, het heiligdom? Is in de naam Heilige Schrift het woord heilig op te vatten als onaantastbaar, wordt daarmee de H.S. van het Jodendom, deel uitmakend van de wereld van God, zelfs „geladen met God"? Geldt dit ook voor het oudste

Christendom? Is de „Nahe-Erwartung" van het Koninkrijk Gods inderdaad wezenlijk beslissend voor de oud-christelijke prediking? Is de omschrijving van het N.T. als documenten van eigen ontstaan aanvaardbaar? Is de weergave van het karakter der N.T.-ische geschriften als „uitlegging, toepassing van de Joodse Bijbel", gelukkig? Is het niet erg simplistisch als de voorstelling wordt gewekt, dat pas op het eind der Middeleeuwen de Bijbel weer te voorschijn komt? Is het juist, dat pas met de Reformatie een zedelijke interpretatie van de inhoud van de Bijbel opkomt? Is het waar, dat een boek dat de geopenbaarde wil van God bevat, niet in de betrekkelijkheid van alle historie gevoegd kan worden, zonder zijn specifiek karakter te verliezen? Deze gedachtengang op blz. 4 lijkt mij beslissend voor het uitgangspunt van het gehele artikel, zodat ik daarop straks wil terugkomen.

Is een uitspraak, als van M. Eliade wordt aangehaald op blz. 5, bindend of beslissend? („Si le Fils de Dieu était né aux Indes, son message oral aurait dû se conformer [1]... à la tradition historique.")

Is inderdaad de uitleg van het O.T. in het Christelijk geloof het resultaat van de allegorische methode? M.a.w. is het op grond van de allegorie speciaal, dat het N.T. Jezus als de vervuller van de beloften van het O.T. belijdt? Of is deze verhouding omgekeerd?

Is het wetenschappelijk onjuist als de waardering van de Bijbel in de theologie een rol speelt? Kan de theologie zonder enige waardering en dus zonder norm in het onderzoek van de Bijbel c.q. het O.T. als geheel? Mag men het de Christelijke theoloog kwalijk nemen, dat hij met het oudste Christendom (zie blz. 3, waar van het N.T. gezegd wordt, dat het de gegevens van het O.T. kwalificeert en schift) in het N.T. de norm voor zijn waardering zoekt?

Is het juist om ten aanzien van de norm der waardering de beide opvattingen (de een, die de norm zoekt in het N.T., de ander, die de norm zoekt in een kerkelijke geloofsuitspraak) op één lijn te stellen? Is het juist, dat onderzoekers als Valeton „ver meegaan met het wetenschappelijk onderzoek", en dus niet volstrekt het wetenschappelijk onderzoek volgen? Is deze disqualificatie gerechtvaardigd?

Is het waar, dat men in die richtingen, waar de Bijbel als „Heilige Schrift" gehandhaafd wordt, weinig bijbelstudie aantreft?

Is het juist om aan K. Barth de theorie toe te schrijven, dat de oneffenheden, bij het bijbelonderzoek aan het licht getreden, tekenen

---

[1] Niet „confirmer", zoals in het artikel staat.

van het lijden Gods in het vlees zijn? Ik betwijfel dit ten sterkste en breng dit naar voren, omdat hierbij speciaal mijn naam wordt genoemd.

Indien de auteur boven aan blz. 8 als eis voor wetenschappelijk bijbelonderzoek gesteld heeft het besef van de onderzoeker, niet alleen van de betrekkelijkheid van eigen zelf (kennen?), maar ook van het door hem onderzochte als verschijnsel in de tijd (m.a.w. van de Bijbel en zijn inhoud, die niet als Woord Gods mag gelden), dan vraag ik mij af, waarom de auteur beneden aan blz. 8 de vraag nog aan de orde stelt, of niet elke openbaring betrekkelijk is. Blijkens het gehele artikel gaat hij daarvan uit.

Kan men nog van theologie spreken, als men die wil laten beheersen door een bijbelwetenschap, die alleen „verstehend" is? Is hier de theologie niet omgeschakeld tot godsdienstwetenschap?

Ten slotte: is de erkenning van de betrekkelijkheid van de Bijbel als verschijnsel in de tijd, *niet* een waarderingsoordeel? En is het geven of onderstellen daarvan niet in strijd met de mening van de auteur, dat het vrije onderzoek niet met waarderingen mag werken? Of is *dit* waarderingsoordeel een oordeel waarmee wel gewerkt mag worden of misschien moet worden? Is dit oordeel misschien de grondslag van elke vrije wetenschap voor de auteur?

Aan het eind van mijn vragen, die nog wel vermenigvuldigd konden worden, ben ik aan een punt gekomen, dat de gehele voorstelling van zaken, zoals die in het artikel „De Functie van de Bijbel" wordt gegeven, beheerst. Althans als ik het goed zie.

Het blijkt daaruit, dat de auteur uitgaat van de theorie, dat alles betrekkelijk is als verschijnsel in de tijd, en dat hij deze theorie beschouwt als de eerste eis voor de wetenschappelijke werker bij alle wetenschappelijke onderzoek.

Het vrije wetenschappelijke onderzoek is dus niet alleen een *methode*, die de historische benadering van de Bijbel als onontkoombaar aan de orde stelt, maar zij staat ook een relativistische wereldbeschouwing voor, welke al het in de geschiedenis verschenene als betrekkelijk gelden laat. De auteur wil m.a.w. aan *de theologie ontnemen het recht van de erkenning, dat God gesproken heeft en dat er Openbaring Gods is, die voor tijd en eeuwigheid geldt*, wil aan de theologie de mogelijkheid ontnemen, dat te doen, wat zij altijd als haar eerste taak heeft beschouwd.

Terwijl de theologie bezig is zich te bezinnen op het Woord Gods dat haar door de Bijbel wordt geboden, wordt hier tot haar gezegd:

zoek niet verder, want hierop kunt ge geen antwoord geven, alles is betrekkelijk; en het zoeken naar een antwoord in de richting die gij uit wilt, is wetenschappelijk van te voren onmogelijk.

Hier moet ons eerste woord van volstrekte afwijzing staan. En hier moet duidelijk gezegd worden: deze beschouwing spreekt *niet uit naam van het vrije historische onderzoek, maar uit naam van een metaphysica,* die God en wereld zo ver uit elkaar stelt, dat men van Hem niet meer dan betrekkelijke waarheden heeft, verschijnselen in de tijd, beelden op het doek der historie, die men kan trachten te duiden als voorstellingen, die vroegere geslachten over Hem hadden. Hierbij zijn treffende beelden, zoals dat wat Jezus oproept, wiens verschijning wij, evenals van vele andere bijbelse, kunnen liefhebben. Maar de theologie mag zelfs hier blijkbaar niet spreken van Immanuël, mag ook hier niet zeggen: het Woord Gods is vlees geworden, en niet getuigen van het Deus dixit.

'k Herhaal: De Boer strijdt voor een wetenschappelijk onderzoek in de theologie, maar hij doet dat niet alleen als modern wetenschappelijk mens, die de historische benadering van de Bijbel als onontkoombaar stelt, maar tevens vanuit een mystiek religieus denken, dat het geloof, dat God gesproken heeft in de tijden, dat God zich geopenbaard heeft aan Israël en in Christus, heeft overwonnen, en dat daarmee de oude theologie, die de wetenschappelijke getuige wilde zijn van het Godswoord, als onverantwoordelijke figuur aan de kant zet.

De ,,vrijgemaakte theologie'' van De B. is niet vrijgemaakt op grond van de wetenschap alleen, maar in het bijzonder op grond van haar mystiek geloof; ze is niet vrijgemaakt van oude theorieën over de Bijbel alleen, maar ze staat vrij ten opzichte van elk getuigenis van Gods spreken in Israël en in Jezus Christus.

Twee dingen moet ik hierbij nog constateren.

M.i. zou prof. de Boer zuiverder staan, indien hij niet meer sprak van: ,,vrijgemaakte theologie''. Niet alleen omdat het woord ,,vrijgemaakt'' heden ten dage op bijzondere wijze belast is, maar vooral omdat hetgeen hem voorstaat geen theologie is, althans niet in de zin van wat men steeds onder theologie heeft verstaan. Theologie is het wetenschappelijk spreken over God. In de Christelijke Kerk is men zich bewust, dat men daarom alleen van theologie spreken kan, omdat God gesproken heeft. Buiten de erkenning, dat er een Woord Gods is, is er geen theologie mogelijk. Want ,,God is in de hemel en gij zijt op de aarde'', de mens kan van zich uit God niet

kennen; alleen omdat en voor zover God gesproken heeft, kan de mens Hem kennen. De menselijke theologie is een poging om van de Openbaring Gods zo te getuigen, dat de mens van heden ze verstaan kan. Theologie is er niet zonder een *logein theou*. Men zal onderscheid moeten maken tussen theosofie en theologie: de eerste is het spreken over God en goddelijke dingen vanuit de immanentie Gods, de tweede is een spreken over God vanuit Zijn openbaring. Vandaar dat men terecht bij het Jodendom, in de Islam en het Christendom van theologie spreekt, maar in Indië, het Taoisme, het Neoplatonisme van theosophie. Enerzijds heb ik de neiging de voorgedragen mening meer als theosophie te qualificeren, voor zover ze een geloofsuitgangspunt heeft, anderzijds haar te zien onder het aspect van *Godsdienstwetenschap*, voor zover ze een wetenschappelijk systeem wil zijn. Indien het wetenschappelijk onderzoek van de Bijbel alleen kan plaats vinden als een ,,Verstehen" van het eenmaal getuigde, zonder te komen tot een waardering ervan, zijn wij op het terrein van de phaenomenologie van de godsdienst. Dan worden de godsdienstige getuigenissen van het O.T. en het N.T. alleen maar benaderbaar als ,,verschijnsel in de tijd", als een phaenomenon dus.

Mijn tweede opmerking is deze:

Of het De B. duidelijk is geweest, dat hij twee dingen dooreenmengde, toen hij, op blz. 4 sprekende over het vrije historische (ideëel gezien: ,,werkelijk onbevooroordeelde") onderzoek, overging tot het oordeel, dat hierdoor het hart van het orthodox Joodse en oud-Christelijke geloof dodelijk getroffen werd, durf ik niet te zeggen. 'k Meen het in elk geval zo te moeten stellen, dat dit gebeurd is. Het vrije wetenschappelijke onderzoek is een methode van onderzoek, die ten aanzien van de Bijbel allereerst als historisch gekenmerkt moet worden en door De B. terecht ook zo telkens gekenmerkt wordt. Het betreft hier dus een methodologische kwestie. Dit vrije wetenschappelijke onderzoek is inderdaad, zoals De B. zegt, alleen mogelijk geworden, toen het onderzoek van de banden van de kerk bevrijd werd, m.a.w. toen men bij de waarheidsvraag aan de traditie der Kerk niet het laatste woord liet (hetzij deze traditie gedragen wordt door een bisschoppelijk gezag of een synodaal besluit etc.). En ook nu nog is dit alleen op die voorwaarde mogelijk. Dit vrije, historische onderzoek eist dus, dat de theologie haar voorstellingen, haar geestelijke elementen laat bestuderen zonder zich ten aanzien van haar oordeel daarover te laten binden door een kerkelijke of traditionele uitspraak vooraf. Een oordeel apriori wordt niet zomaar

aanvaard, ook al kan het juist blijken te zijn. Ten aanzien van de Bijbel betekent dit dat deze onderzocht mag en moet worden volgens een historisch-kritische methode, zoals elk ander geschrift der oudheid onderzocht wordt.

Maar dit betekent nog niet, dat daarmee door het kritisch onderzoek ondersteld wordt, dat *de inhoud* van de Bijbel van eenzelfde karakter is als elk ander boek der oudheid. Ook wanneer de bepaalde historische ontstaanswijze van de Bijbel wordt onderzocht, impliceert dit niet, dat hij op grond van zijn historische ontstaanswijze *gewaardeerd* moet worden als betrekkelijk van waarde.[1]) Het kan, in de historie ontstaan zijnde, ook eeuwig van waarde zijn, omdat zich hierin geestelijke waarden of waarheden openbaren, die voor alle tijden en mensen gelden, of omdat er goddelijke waarden of Godswoorden of het Woord Gods in is of zijn uitgedrukt! Een volstrekte aanvaarding van het vrije historische onderzoek ten aanzien van de Bijbel laat zich verenigen met een erkenning van de eeuwige waarde van de Bijbel als Woord Gods. Alleen kan deze waardering *niet* gegeven worden door het kritisch-historische onderzoek, ook daardoor niet ontnomen worden; want deze erkenning hangt niet samen met de ontstaansvraag van de Bijbel, maar hangt er van af of de mens door de Bijbel heen zich aangesproken weet door God; is hij dat, dan geeft hij daarom aan de Bijbel ondanks alle bezwaren, tegenwerpingen, reserves van anderen en misschien van zichzelf, de erenaam Woord Gods.

De erkenning van het Woord Gods-karakter van de Bijbel is, philosophisch uitgedrukt, een axiologisch oordeel, of nog beter een religieus-theologisch oordeel, dat onafhankelijk is van de inzichten over het historisch ontstaan ervan, dat in feite ook onafhankelijk is van de traditie, dat werkelijk alleen maar kan gesproken worden door de Heilige Geest, want „niemand weet hetgeen Gods is, dan de Geest Gods''. Het echte geloof dat levend gemaakt is door de zekerheid dat God in de Bijbel tot ons gesproken heeft en spreekt, heeft dan ook géén enkel bezwaar tegen het historisch-kritisch onderzoek van de Bijbel. Waarom zou men niet alle zoeklichten van de wetenschap laten vallen op de Bijbel, opdat deze naar alle kanten doorgelicht wordt? Er is een theologie mogelijk, die ten volle het vrije onderzoek aanvaardt, ja er om vraagt. Wie werkelijk uit de Bijbel God heeft horen spreken, wil liever niet meer aan menselijke, zelfs

[1]) Het begrip betrekkelijk door De B. gebruikt bevat m.i. een dubbelzinnigheid – het is gebruikt in historische zin en in een waarderende betekenis.

al zijn het kerkelijke oordelen en tradities, gebonden zijn. En ook al zou hij moeten erkennen dat die in de Bijbel zelf reeds aanwezig waren, dan deert hem dat niet. Waar bijv. het vrije historische onderzoek zou aantonen, dat historische elementen, die in de Bijbel worden betuigd, niet kloppen met de historische werkelijkheid, daar wordt de voorstellingswereld, die verband houdt met het geloof, van een dwaling bevrijd. Degene die door de Bijbel het Woord Gods heeft gehoord, gelooft immers niet in de Bijbel, maar in God, die tot hem heeft gesproken. Dat dit vaak anders is, en dat er een bijbelgeloof ontstaan is en telkens weer ontstaat, een bijbelgeloof, dat door De B. blijkbaar als de enige mogelijke vorm van het Joodse en oud-Christelijke geloof wordt voorgesteld, is maar al te waar. Maar deze massieve identificatie van Bijbel en Woord Gods is niet oorspronkelijk uitgangspunt van de Christelijke theologie, welke de Bijbel als Woord Gods erkent. Het dilemma, dat De B. stelt, volgens hetwelk men zou moeten kiezen tussen deze massieve identificatie van Bijbel en Godswoord èn anderzijds een Bijbel als zuiver tijdelijk-betrekkelijke grootheid, is zonder meer geforceerd te noemen.

En hiermee ben ik gekomen tot een nieuw punt, voor mij het belangrijkste punt, de proef op de som van wat zo even is gezegd over het karakter van de Bijbel als Woord Gods. De B. beweert dat een zedelijke interpretatie van de inhoud van de Bijbel en het op grond daarvan erkennen van de Bijbel als Woord Gods (Heilige Schrift) pas met de reformatie begonnen is. Tevoren ware de Bijbel als heilig boek, geladen met God, deel van Gods wereld (blz. 4), een voorstelling die Joods ware en die het oudste Christendom zou hebben gedeeld; een voorstelling, die blijkbaar in wezen een voortzetting is van oude voorstellingen over de wijze, waarop het Woord Gods als priesterlijk-profetisch orakelwoord tot de mens kwam.

Het is de vraag of hiermee het geloof in de Bijbel als Heilige Schrift en het ontstaan van dit geloof, op de juiste wijze getekend is. 'k Meen dit, èn wat de oorsprongsvraag èn wat het Jodendom èn wat het oudste Christendom betreft, ten enenmale te moeten ontkennen. Niet dat er niet een korrel of vele korrels waarheid zitten in wat De B. zegt, maar zijn voorstelling van zaken is te schematisch, te zeer gesimplificeerd, en daarom als halve of kwart waarheid een onwaarheid.

'k Wil bij het Jodendom beginnen, omdat de schrijver hier nog

het sterkst staat. Er is een stuk waarheid in wat hij zegt, dat in het Jodendom „de heilige geschriften onaantastbaar waren, deel uitmakend van de wereld van God. De Bijbel is het gestolde Godswoord, waarin geen vroeger of later bestaat." Of dit óók betekent, dat het boek „geladen met God" (blz. 4) mag genoemd worden, is een vraag op zichzelf; ik betwijfel dat. Die gedachte van „geladenheid met God" lijkt mij onjoods, omdat in het latere Jodendom juist God niet met de wereld in contact kan komen; „geladen zijn met" onderstelt dat een stuk van iets, c.q. God, zou zijn overgedragen, hier overgedragen op het boek, de bijbel. Dit gaat reeds te ver. Wel bestaat in het Jodendom de voorstelling, dat het oerschrift van de Tora tot de wereld van God in de hemel behoort. Dit is echter iets anders. Wij zijn hier in een streng orthodox milieu, terwijl de idee van de geladenheid een dynamistisch-magische voorstelling inhoudt. Nu weet ik maar al te goed, dat beide dingen kunnen samengaan en vaak samengaan, met name in een Oosterse, ook in de Joodse wereld. Ook is bekend, dat de Joden, om de idee van de heiligheid van de bijbelboeken uit te drukken, uitspraken dat ze al of niet de handen verontreinigden, een idee die dynamistisch klinkt, maar waarvan het dynamistisch karakter daarom nog niet werkelijk behoeft vast te staan: de uitspraak kan alleen betekenen, dat het gebruik van zo'n heilig boek de wassing der handen noodzakelijk maakte.[1] In hoever dit ritueel inderdaad dynamistisch van aard is, is zeer moeilijk te zeggen; er zullen heel wat Joden zijn geweest en zijn voor wie dit wel het geval is, maar ik kan mij ook anderen voorstellen, voor wie dit eigenlijk dynamistische standpunt overwonnen was. Wij kunnen deze kwestie ter zijde laten.

Het gaat speciaal om de vraag of het mogelijk is te zeggen, dat *de Bijbel* in *het* Jodendom in de ontstaanstijd van het oudste Christendom inderdaad zo onaantastbaar was, dat het een gestold Godswoord mag heten, waarin geen vroeger of later is, waaraan alleen een interpretatie nog iets levends kan brengen.

Allereerst is het nodig, hier quantitatief een restrictie in aan te brengen, dan ook qualitatief er enig reliëf aan te geven. Het gaat niet aan om hetgeen geldt (gelden kan) voor de Tora, op de gehele Bijbel toe te passen en het gaat niet aan om dat wat voor het latere Jodendom en voor een deel van het oudere Jodendom, de echte orthodoxen, geldt, als het gehele Jodendom beheersend te verklaren,

---

[1] Zie o.a.: Strack-Billerbeck: *Komm. z. N.T.* IV 1, S. 433 f.

en zelfs het uit het Jodendom voortgekomen Christendom daar zonder meer mee te belasten. [1])

'k Heb de indruk, dat De B. in zijn beschouwingen zich te veel heeft laten leiden door zijn Talmud-lectuur en dat hij datgene, wat hij daarin vond en dat hoofdzakelijk uitdrukking is van het geloofsleven van het Jodendom uit de tweede en latere eeuwen na Chr. (ook al zijn oudere tradities daarin bewaard), als beslissend voor het gehele Jodendom en helaas ook zelfs principieel voor het oudste Christendom heeft laten gelden.

Het beeld van het Jodendom dat zich aan ons vertoont in de Septuaginta in tekstoverleveringen, in Joodse geschriften omstreeks de aanvang der jaartelling en ook in het N.T., vult de eenzijdige voorstelling van de Talmud aan met andere beelden, zodat wij door al deze tezamen een ietwat andere kijk krijgen op de verhouding van de Joden tot de Bijbel dan die door De B. in zijn opstel wordt gegeven. Het geheel van de voorstellingswereld is zeker beweeglijker, minder strak; er zit meer muziek in, ook is er een sterker zedelijke verhouding tot de H.S. dan De B. doet veronderstellen. [2])

Het staat in elk geval vast, dat de kanon van 24 boeken, die wij het O.T. noemen, nog niet in zijn geheel als zodanig was gequalificeerd omstreeks het begin onzer jaartelling. Het is zoals Diestel concludeert: ten tijde dat de Christelijke gemeente nog met de synagoge zeer nauw verbonden was, was de kanonieke grens van het O.T. nog beweeglijk. [3])

Voorts kan men onmogelijk vasthouden aan het oordeel dat de bijbeltekst in deze periode (begin eerste eeuw) reeds onaantastbaar was in de zin van door zijn goddelijkheid onaanraakbaar, en daarom geheel gestold. Er is in die dagen nog een duidelijke spanning tussen schoolse orthodoxie en levend, vrij Schriftgebruik. P. Kahle heeft onlangs in zijn antwoord [4]) aan Engnell, die ten aanzien van de

---

[1]) Ook na de afsluiting van de Kanon (± 100 n. Chr.) is er in de Joodse theologie onderscheid tussen Tora en Nebiim, zie Str.-B., *a.w.* S. 435 ff.

[2]) Zie Moore: *Judaism* III, Preface V ff. Moore zegt hier nadrukkelijk, dat zijn schets het Jodendom van *het eind der tweede eeuw na Christus* geldt; het Jodendom van de eerste eeuw is veel gedifferentieerder geweest; het beschrijven van het Jodendom in de nieuwtestamentische tijd zou een geheel andere schifting en gebruik van het materiaal hebben vereist.

[3]) De Boer: *Het oudste Christendom en de Antieke Cultuur*, blz. 436; Wildeboer: *Het ontstaan van de Kanon van het O.T.*; Diestel: *Geschichte des A.T.*, 1869, S. 10. Str.-B. a.w. S. 425–33.

[4]) In zijn artikel: *Ivan Engnells Text och Tradition*, in: *Alttestamentliche Studien Fr. Nötscher gewidmet*, Bonn, '50. Ook in zijn: *Die Hebräischen Handschriften aus der Höhle*, '51, S. 26 ff; 43.

hebreeuwse tekst ongeveer dezelfde dingen beweerde als De B. ten aanzien van de gehele bijbelkanon, duidelijk doen uitkomen hoe uit de 3500 orthographische en 1500 betekenisvarianten van de nieuw gevonden volledige Jesajarol bevestigd wordt, dat van een fixatie van de konsonantentekst vóór het einde van de eerste eeuw na Christus niet gesproken kan worden. Baumgartner, die hierover spreekt in zijn laatste overzicht over de vondsten in de Judeese woestijn [1]), toont zich zelfs wat ongeduldig over „all dieses Gerede von einer „Bestätigung" des M.T.", en wijst op de betekenis die de tekstvarianten hebben voor de kennis van de tekstgeschiedenis. Het blijkt duidelijk hier en daar, dat bepaalde varianten sporen verraden van redactionele werkzaamheid [2]), en zelfs van theologische correctuur-arbeid. Indien de bekende nieuwe Jesajarol, die gedateerd wordt vanaf 150 v. Chr. tot 70 na Chr., uit de eerste eeuw vóór of na het begin onzer jaartelling zou zijn, staat hiermee vast, dat in die periode de bijbeltekst van de profetische boeken nog niet zonder meer sacrosanct kan heten. De kanonisering van de profetische geschriften, die reeds lang achter de rug moet zijn (Jesus Sirach's lijst!) houdt dus niet een volstrekte onveranderlijkheid in. Denken wij verder aan de vrijheden der vertaling die in de Griekse vertaling tot uitdrukking komen (al is deze dan van een iets eerdere tijd), aan de vrijheid ten aanzien van een Tora-plaats, die de papyrus-Nash ons laat zien (omzetting van woorden van de Dekaloog), dan blijkt uit dit alles, dat het bijbelgebruik van het Jodendom in de eerste eeuw vóór en na Christus een vrij grote mate van vrijheid ten aanzien van de tekst toestaat.

Ook indien men zou menen, dat dit in de officiële Joods-theologische kringen van Jerusalem niet meer het geval zou zijn, blijft toch deze vrijheid in elk geval gelden voor andere dan de streng wetenschappelijke, orthodox-theologische kringen van die dagen.

Het feit, dat de Griekse kanon een heel aantal geschriften in de

---

[1]) *Theologische Rundschau*, 1951, S. 144.

[2]) J. Hempel: *Ueber die am Nordwestende des Toten Meeres gefundenen hebräischen Handschriften* (Nachrichten Ahad, Göttingen, S. 434); Baumgartner, *a.w.* 145.

Men is gewoon in de laatste jaren te spreken van vulgaire teksten, wanneer men spreekt over teksten die verschillen tonen met de latere Masoretische tekst. De vraag moet opgeworpen worden, of deze benaming juist is, en of niet veel meer in deze zgn. vulgaire teksten wetenschappelijk-theologische schooltradities erkend moeten worden. De verschillen in tekst-traditie hangen niet samen, zoals Kahle (t.a.p., S. 43) tegenover Engnell opmerkt, met het feit, dat het vóór-masoretische en van de Masora afwijkende tekstmateriaal gedegenereerd is. Deze idee wordt te zeer door het woord „vulgaire text" in de hand gewerkt.

Ketubim heeft opgenomen, die het Palestijnse Jodendom later niet als kanoniek beschouwde, is ondanks tegenspraak van sommigen van betekenis in deze zaak, omdat het de conclusie versterkt, dat de derde groep kanonieke boeken omstreeks het begin van onze jaartelling nog lang niet vast stond.

Het citeren van apokriefe boeken in de Bijbel en daarbuiten alsof ze tot de heilige schriften behoorden, bevestigt het oordeel, dat een beslissing inzake het kanoniek karakter der Ketubim nog niet was gevallen.

Een ander ding in dit verband is het tekstgebruik, ik bedoel de zedelijke interpretatie van de tekst. De statische voorstelling van de H.S. in 't Jodendom, die De B. aangeeft als typisch Joods-Christelijk, is ook niet vol te houden ten aanzien van de interpretatie. In zijn opstel in ,,Het oudste Christendom in de Antieke Cultuur'' heeft De B. daar trouwens zelf nadrukkelijk op gewezen, als hij b.v. wijst op de Vreugde der Wet. En het blijkt nog weer veel duidelijker in het tekstgebruik van de ,,secte in de woestijn'', waarvan wij een leefregel en een commentaar op Habakuk hebben. Hier is de Bijbel een en al leven. De betekenis van de bijbelse interpretatie in deze secte heeft W. H. Brownlee onlangs [1]) duidelijk uiteengezet. Hier openbaart zich een lezing van de Bijbel, welke enerzijds duidelijke overeenstemming vertoont met de hoge waardering ten aanzien van het Godswoord, maar anderzijds aantoont, hoe er in de Joodse wereld om het begin onzer jaartelling vormen van omgang met de Schrift bestonden, die van een geheel andere geest getuigen dan die door de officiële orthodox-theologische scholen met hun regels van de interpretatie werden beoefend. Een nieuwe wereld gaat hier voor ons open, een wereld die nauwe verwantschap toont met de oudste Christelijke. Hierin openbaart zich een verzet tegen de officiële vormen van het Jodendom en ook tegen de regels van zijn bijbelexegese, zoals Brownlee aantoont. Hier is een charismatische exegese, welke samenhangt met een geloof in de leiding van de Heilige Geest, hier wordt gesproken over openbaringen blijkbaar ten aanzien van het verstaan van de Tora, hier is sprake van een scene waarbij het ongeveer toegaat als in een Christelijke gemeente in Paulus' tijd (vgl. 1 Cor. 14: 31v, 40). In de Psalmen, waarin zij hun hart uitstorten, beklagen zij zich over de leugenachtige predikers, ,,die zoeken uw Tora, die op mijn hart is geschreven, te ruilen voor gladde dingen,

[1]) *The biblical Archaeologist*, Sept. 1951.

die zij tot uw volk spreken; en zij onthouden de drank van de kennis aan de dorstigen en voor hun dorst geven zij hun azijn te drinken".

In deze orde, die zichzelf constitueert als het heilige volk, wordt de lezing van de Tora heilig gehouden, zodat ze dag en nacht gereciteerd wordt, maar tevens de Tora geheel gezien in het licht van de deuteronomistische eisen van het bewaren van de geboden Gods met het gehele hart, en in het licht van de profetische prediking van het ootmoedig wandelen met God. Hier wordt de wet allereerst, evenals in Deuteronomium, in profetische geest ethisch-religieus verstaan.[1])

De bekende hogepriesterlijke zegenbede uit Num. 6 : 24vv. wordt hier [2]) – door de priesters die tot de secte behoren, uitgesproken in een volkomen nieuwe versie:

Hij zegene u met alle goeds,
en behoede u voor alle kwaad,
en Hij verlichte uw hart met wijsheid des levens,
en Hij zij u genadig met eeuwige kennis
en Hij verheffe Zijn gunstrijk aangezicht over u tot eeuwige vrede.

Indien hier de Heilige Schrift gestold Godswoord is, weet ik niet meer wat een levend gebruik der Schrift is. Het woord van de Tora blijkt hier zelfs niet onaantastbaar, maar kan volkomen vrij gebruikt worden. De vergeestelijking, die zelfs de woorden van de hogepriesterlijke zegenbede zich hebben moeten laten welgevallen, spreekt wel een zeer duidelijke taal.

Of deze orde nu uit de eerste eeuw voor Christus is, zoals de meesten menen, of uit de eerste of tweede eeuw na Christus, zoals voorzichtige geleerden suggereren, is voor de onderhavige kwestie van weinig betekenis. Ook is van weinig betekenis, dat wij in deze orde met een blijkbaar geheel eigen groep te maken hebben (toch wel niet Essenen); want zij willen blijkbaar het ware Israël zijn. Wie weet hoevelen in den lande de diepe denkbeelden van groepen als deze en als die van de Essenen als waarheid hebben erkend? In elk geval is het beeld van het Jodendom en zijn houding tegenover de Bijbel niet juist getekend door de woorden dat de Bijbel een gestold godswoord was en dat het woord ,,heilig" in de samenstelling ,,Heilige Schrift" speciaal de betekenis onaantastbaar heeft.

Wanneer men zo uit de Schrift leeft als de leden dezer orde, kan men niet zeggen, dat de idee der geladenheid met God, de dynamistische waardering van het heilige boek bij hen praevaleerde. De zede-

[1]) Zie Burrows: *D.S.S.* II, 2, *Manual of Discipline*, Pl. VIII 1–3, 15 ss., IX, 3 ss.
[2]) M. Burrows: *Manual of Discipline*, Plate II, 2 ff.

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

lijke kracht van het heilige Godswoord deed zich in de eerste eeuw nadrukkelijk gevoelen. En het is geen uitvinding van de Reformatie op de zedelijke kracht van het Woord Gods te wijzen als kenmerk van de heiligheid der Heilige Schrift!

Mogen wij dus aannemen, dat de Bijbel voor de Joden in Christus' dagen een zekere openheid had, dat de idee van een voortgaande openbaring niet geheel was uitgerangeerd in het geestelijke leven, zo moet dit nog duidelijker voor het Christendom gelden. De wijze waarop hier Jezus Christus wordt gekend als de Heer, als degene die met gezag mag spreken, waarop hier wordt gedacht over de leiding van de Heilige Geest ook in de harten der gelovigen, de vrijheid die hier ten aanzien van bepaalde wetsvoorschriften en jongere wetsinterpretaties aan de dag wordt gelegd, de wijze waarop Paulus het geloof van Abraham stelt boven het leven volgens de wet van Mozes, dit en zoveel meer zijn duidelijke bewijzen, dat in het oorspronkelijke Christendom met de diepe eerbied voor de Heilige Schriften een zedelijk-religieuze waardering ervan gepaard gaat. Ook een kritische zin tegenover de Tora is zelfs hier en daar merkbaar. 'k Wil hierop niet verder ingaan, omdat ik er eens eerder over schreef en anderen eer dan ik geroepen zijn hierover te schrijven. Of men het met de laatste opmerking eens is of niet, men zal wel vrij algemeen willen erkennen dat in het N.T. een zedelijk-religieuze interpretatie van de Heilige Schriften praevaleert en dat de waarde van de Schrift als zodanig niet van een heilige traditie als zodanig of een dynamistisch begrip van de heiligheid van het Godswoord afhangt.

Even langer wil ik stilstaan, zij het dat ik hierbij geheel onvolledig moet blijven, bij de leer, die De B. ontvouwt over de allereerste oorsprong van het heilige boek in Israël. Hij ziet deze, als ik hem wel versta in cultisch-magische richting. Achter de Heilige Schriften staat in eerste (of laatste) instantie het priesterlijk-profetisch orakelwoord of ook de heilige spreuk. Deze woorden zijn woorden Gods en als zodanig machtswoorden, gevaarlijke woorden. Daarnaast komen ook verhalen over Gods werk en macht, al of niet verbonden met een heiligdom als plaats van ontstaan.

Uit de beschrijving van De B. blijkt niet, wat bij de in de Bijbel verzamelde Godswoorden overheersend is: de Godswoorden welke met macht geladen zijn of de verhalen over Gods werk. Men krijgt de indruk, dat de eerste domineren en hun kracht a.h.w. doorgeven aan de tweede groep; waarschijnlijk heeft De B. geen werkelijk onderscheid willen maken tussen de Godswoorden en de verhalen

over Gods werk. In elk geval hoop ik niet, dat ik hem verkeerd interpreteer, als ik veronderstel, dat het aldus is bedoeld, dat de Heilige Schriften, die in 't Jodendom met God geladen zijn, dit zijn omdat zij principieel samengesteld zijn uit van oorsprong af machtige Godswoorden.

Deze godsdiensthistorische visie op het machtgeladen Godswoord in Israël als basis en kern van de Heilige Schrift, is m.i. zeer aanvechtbaar, al moet dadelijk toegegeven worden, dat de idee van macht met het Godswoord in Israël verbonden is en blijft. Maar de vraag is of deze macht van het heilige Godswoord in dynamistische zin (in de zin van de godsdiensthistorische term tabu) gebruikt mag worden. [1].

'k Kan hier niet breed op ingaan, dan zou het gehele begrip *debar Elohim* en equivalenten onderzocht moeten worden. Maar ik wil wijzen op de geschiedenis van de vondst van het heilige boek in de tempel in Jerusalem in Josia's dagen. Waardoor ontstaat de verslagenheid over dit boek? Omdat, nadat men het gelezen had, ten duidelijkste bleek, hoe de vaderen niet gehoorzaamd hadden aan de woorden van het boek, om te doen naar al wat geschreven is (2 Kon. 22; vgl. Jer. 1). Het boek blijkt ten enenmale gelezen te worden om zijn inhoud, en gevaarlijk te zijn omdat het leven van de Judeeërs met de eisen Gods in dat boek niet in overeenstemming is. Men heeft Dt. het oudste heilige boek genoemd, en als de nucleus van het gehele O.T. beschouwd; terwijl ik geloof, dat dit betrekkelijk juist is en voornamelijk als karakterisering van de oorspronkelijke verzameling zeer geslaagd is, moet ik anderzijds erkennen, dat hier historisch niet de oorsprong ligt. Want achter Dt. liggen andere verhalen en wetten. Waarschijnlijk liggen de oudste concentratiekernen van het kanonische woord in de verschillende Dekalogen (en profetische verzamelingen). Van de eerste wordt althans in een bepaald geval (in een secundaire, zij het vóór-Dt. traditie) speciaal gezegd, dat God ze met eigen hand heeft neergeschreven; dus min of meer hetzelfde als wat de latere Joodse orthodoxie (allereerst het Jubileumboek) van de Tora zal zeggen, nl. dat er een goddelijk exemplaar in de hemel is. Uit de tekstoverlevering blijkt echter wel, dat ten aanzien van de Dekaloog (vgl. Ex. 34) de leer van het goddelijke schrift

[1]) M.i. is de grondfout van De B. dat hij te veel (evenals sommige andere godsdiensthistorici, bijv. Otto en Pedersen) uitgaat van een bepaalde, aan primitieve religievormen ontleende, begripsomschrijving van het woord heilig in het O.T. en het Jodendom. Nog minder dan dat het woordbegrip vanuit de etymologie kan vastgelegd worden, kan de godsdienstige inhoud van een woord uit de primitieve sfeer worden afgeleid.

secundair was: de autoriteit dankte de Dekaloog niet aan zijn onaantastbaarheid, maar andersom. En de Dekaloog is naar zijn inhoud het goddelijk verbondswoord, waarin Jahwe zich als Verlosser deed kennen (het eerste woord) en Hij het volk verder aan Zijn wet bond. Het verhaal van Jahwe's verlossing en bevel tot gehoorzaamheid vormen tezamen de oorspronkelijke inhoud van het Godswoord in Israël. (Zie bijv. Sellin-Rost: *Einl. i. d. A.T.* 8, 1950, S. 189 ff.)

Dat in de overlevering van dit Tien-woord de zedelijk-geestelijke idee steeds meer overwoog, blijkt wel uit de zedelijke inhoud van het Centrale Tienwoord, dat met de Sinaï-openbaring in verband werd gebracht; en ook verder uit de behandeling van dit centrale Godswoord: bij alle erkenning van het sacrosancte van dit Godswoord wordt het in grote vrijheid in verschillende vormen overgeleverd, vanaf Dt. 5 en Ex. 20, Lev. 19 tot aan de papyrus-Nash en Rom. 13 toe. Dit levend omgaan met de heiligste Godswoorden is typerend voor Israël en doet een zedelijk-religieuze omgang met het Godswoord als feit veronderstellen.

Niet de dynamistische idee van het met macht geladen woord is de grondslag van de Bijbel, maar het heilswoord van de God van het Verbond, dat heilswoord dat dan ook in alle verhalen en in alle profetieën, zelfs in het raam van vele wetten terugkeert. In dit opzicht heeft G. Östborn in zijn ,,Cult and Canon" [1]) wel gelijk; of hij dat ook heeft ten aanzien van de kwestie, dat dit in wezen een cultisch woord is, is een andere zaak, die hier niet verder aan de orde kan komen.

Ten slotte wijs ik in dit verband op de studies van Von Rad en Martin Noth, die in verschillende werken op overtuigende wijze aantonen, dat theologische motieven het werk der verzameling van de boeken in de kanon hebben beheerst. En deze theologische motieven zijn allereerst van religieus-ethische aard, ook al zijn cultische en liturgische niet uit te schakelen.

En nu ten laatste: de taak van de bijbelwetenschap in de Christelijke theologie. 'k Ben het met De B. eens, dat de Bijbel zichzelf wel zal handhaven en niet de handhaving van theologen nodig heeft. Het is iets anders of het daarom aan theologen verboden is met de Kerk van bijna twintig eeuwen te belijden, dat de Bijbel Gods Woord is, als zij daarin Gods stem voor hun leven hebben gehoord; en of het hun niet geoorloofd is, vanuit dat hoogste wat zij van de Bijbel kunnen uitzeggen, hun wetenschap te bedrijven.

[1]) Uppsala/Leipzig, 1950, p. 79 ff.

Doen zij daarmee aan de wetenschap te kort, als zij hun onderzoekingen doen in de overtuiging, dat zij zich bezig houden met het hoogste goed dat aan de mensheid gegeven is, dat zij met het heilige bezig zijn, en als zij een gezag aan dit boek toekennen?

Of belemmert het hun wetenschappelijk zoeken, hun trachten met behulp van alle wetenschappelijke middelen te leren verstaan wat de Bijbel zegt, als zij in dat, wat de Bijbel werkelijk zegt, Gods boodschap weten te vernemen?

Inderdaad zou dit het geval zijn, indien het geloof, dat de Bijbel het Woord Gods is, per se in zich zou sluiten het geloof, dat de Bijbel buiten de historie ontstaan was en als een hemels boek is geschreven en kant en klaar uit de hemel is neergedaald; m.a.w. als dit geloof alle historische onderzoek zou uitsluiten.

Maar waar in 's hemelsnaam is dit ten aanzien van de Bijbel beweerd, behalve dan in bepaalde orthodox-Joodse kringen, met name ten aanzien van de Tora? En misschien in theologisch-onmondige kringen hier en daar in de Christelijke Kerk?

Inderdaad kan daar dan ook geen bijbelwetenschap met moderne middelen ten aanzien van de Tora worden bedreven, hetgeen streng-orthodox-Joodse kringen zelf ook willen toegeven.

Maar dit geldt niet wezenlijk van het Christendom. De B. erkent dit zelf trouwens min of meer: ondanks het feit, dat hij constateert, dat het oudste Christendom eenzelfde (massieve) opvatting over de Bijbel had als het Jodendom, erkent hij anderzijds, dat het N.T. de gegevens van het O.T. op bepaalde wijze kwalificeert en schift. Dit is heel voorzichtig uitgedrukt wat er feitelijk is gebeurd, nl. dat het Christendom een autoriteit beleed, die niet alleen boven de autoriteit van Farizeeën en Schriftgeleerden, maar boven Mozes en Abraham uitging. Er is zo nadrukkelijk in het N.T., naast de erkenning van de autoriteit van de heilige boeken van Israël, een zekerheid dat de Schriftgeleerde onderwezen in het Koninkrijk der hemelen (dus door Jezus Christus) uit zijn schat *nieuwe* en oude dingen voortbrengt. Er is niet alleen een schiften en kwalificeren van het oude (ook dit is er duidelijk: Abraham vóór Mozes bij Paulus; erkenning van het menselijke in Mozes' *Tora* door Jezus), maar er is ook een voortbrengen van nieuwe dingen, waaraan de gemeente van Christus zich gebonden wist, meer dan aan het Woord Gods uit het O.T. De verschijning van het N.T. is maar niet alleen uitlegging van de Joodse Bijbel, maar een teken dat de nieuwe secte uitging boven het Jodendom, met zijn Tenach inclusis, ook al wist men zich er innerlijk krachtig aan gebonden.

En achter dit wonder van deze doorbraak door de heilige traditie heen staat de figuur van Eén, die meer was dan Farizeeën en Schriftgeleerden, wien men ervoer als zelf „machthebbende" (*exousian echon*), hetgeen met Foerster [1]) zeker te verklaren is als: goddelijke opdracht en volmacht en tegelijkertijd macht bezittende. Hier gaat de figuur van Jezus uit boven die van zijn tijdgenoten-Schriftgeleerden, die slechts uitleggen, niet profeteren konden, niet met onmiddellijke autoriteit konden optreden. Wat, naar wij nu weten, de Joodse secte in de woestijn ten aanzien van de leraar der gerechtigheid en zijn gemeente ook heeft geleerd, werd in het Christendom ten aanzien van Jezus Christus getuigd. De N.T.-ische geschriften zijn daarom meer dan „in hoge mate uitlegging van de Joodse Bijbel".

Daarom is er een reëel probleem, historisch en geestelijk, en theologisch in de hoogste zin van het woord, inzake de verhouding van Oude en Nieuwe Testament. Dit probleem heeft een zuiver wetenschappelijke, godsdiensthistorische en phaenomenologische zijde, die nog lang niet geheel is opgelost; en daarnaast een theologische, en wel een van de hoogste orde: de erkenning van het recht van Jezus Christus en Zijn gemeente in te grijpen in de oude Godsopenbaring, de vraag naar de waarheid van de boodschap van Jezus Christus, de vraag die tussen Jodendom en Christendom sinds de eerste eeuw ligt als een steen des aanstoots, de vraag, die steeds meer wakker wordt in de Joodse wereld (denken wij maar aan Buber's „Zwei Glaubensweisen" en Klausner's boeken over „Jesus von Nazareth" en „Von Jesus zu Paulus"). Wij komen weer midden in de actualiteit van het Godsdienstgesprek van Jodendom en Christendom, waarbij het gaan zal over historische vragen, maar bovenal om de waarheidsvraag. De alleen-heerschappij der christelijke Kerk in religiosis in het Westen kon wel eens uit zijn. Moet de theologie niet trachten hierop een antwoord te geven? Of moet de bijbelse theologie de beantwoording dezer vragen aan de systematische overlaten? Of gaan deze dingen misschien toch in de eerste plaats de theologische bijbelwetenschap aan? [2])

En is via deze vraagstelling het probleem van de verhouding van O.T. en N.T. niet een van de eerste orde? Wat wil De B.? De waarheidsvraag uitschakelen? Hij wil blijkbaar geen waarderingsvraag toelaten in het onderzoek (blz. 6). Waarom niet? Omdat men dan een norm nodig heeft? En deze norm tot selectie der gegevens leidt?

[1]) In het *Theol. Wörterbuch N.T.*, II 566.

[2]) Zie bijv. A. Bentzen in *Theol. Rundschau* 1948, s. 286 f.

Zou er één wetenschap zijn, waar niet volgens normen en al selecterend werd gewerkt? [1])

De theoloog, die dit weet wel te moeten doen, mag weten dat hij bezig is met te doen, waar men in de oudste Christelijke Kerk al mee was begonnen (ook volgens De B.: kwalificeren en schiften der gegevens van het O.T. op bepaalde wijze; blz. 3). Zou dus de voortgang van dit werk niet het hoogste moeten zijn waartoe de Christelijke theoloog zich geroepen weet? En mag hij niet getroost aan de arbeid gaan, wetend dat de Heilige Geest leidt daar waar het werk in ootmoed en geloof geschiedt, de Geest die alle dingen onderzoekt, ook de diepten Gods?

Maar kan het wetenschappelijk onderzoek hier iets voor de Christelijke theologie betekenen? En andersom: is deze Christelijke vraagstelling nog wetenschappelijk te beantwoorden, is deze laatste vraag van de Christelijke theologie een wetenschappelijke vraag?

Hierop een zeer kort antwoord. Het wetenschappelijk onderzoek kan zeer dienstbaar zijn aan de Christelijke theologie, ook in deze vraag, door alle historische omstandigheden duidelijk te maken, die er waren ten tijde van het ontstaan van de Christelijke Kerk en het optreden van Jezus Christus. Wij vrezen dit onderzoek niet; dat er misschien allerlei legendarische trekjes of trekken in het N.T. zouden kunnen blijken te zijn, betekent niets ten aanzien van de zekerheid, die blijft, dat achter het N.T. alleen kan schuilen een geestelijke oerkracht, die openbaar is geworden in een Man, die alleen uit het kindschap Gods heeft geleefd. Buiten de werkelijkheid van deze Zoon Gods kan niet de beweging zijn ontstaan, die in het Christendom vertegenwoordigd is.

Maar ook al zou de wetenschap alles hebben blootgelegd, wat historisch bereikbaar zou zijn en verlichtend ten aanzien van Jezus Christus, daarvan zou het antwoord op de belijdenis van Jezus als de Christus niet afhangen. De waarheidsvraag zelf wordt in het geloof beslist.

Maar het geloof mag het wetenschappelijk onderzoek in volle werkelijkheid in gebruik nemen, mits het dat doet door daar de volle vrijheid aan te laten. Het is geen schande voor de wetenschap het

[1]) Kan zelfs de godsdienstwetenschap, waar De B. heen wil, zonder norm? Men leze wat de phaenomenoloog M. Eliade, op wie De B. zich beroept, schrijft, a.w. p. 260: ,,On doit éspérer que les historiens des religions feront un jour le travail de hiérarchisation de leurs documents, en tenant compte de leur valeur et de leur état, tout comme leurs collègues les historiens des littératures. Mais, ici encore, nous ne sommes qu'au commencement."

Christendom zover mogelijk bij te lichten in haar onderzoek naar de rechten van de Heer, die het erkent. Wat wij nodig hebben is niet een theologie, die eigenlijk phaenomenologie is, die weigert de waarheidsvraag te stellen, maar een theologie die de laatste vragen van het Christelijk geloof met behulp van een volkomen vrije wetenschap tracht te benaderen, om zo verantwoord mogelijk een reëel woord te kunnen spreken over de belangrijkste, geestelijke, religieuze vraag die zich denken laat.

En daarom pleit ik hier voor een methode van bijbelonderzoek, die wetenschappelijk-theologisch zij; die daarom ten volle het historisch en litterair kritisch onderzoek aanvaardt en er van harte aan meewerkt, echter zonder zich te buigen voor mataphysische of godsdiensthistorische structuren, die spoedig in dit onderzoek worden meegenomen, en die noch wetenschappelijk verantwoord zijn, noch van een christelijk-geestelijk inzicht getuigen; en die ten tweede theologisch zij, de samenhang in de spanning tussen de beide delen van de Bijbel als Woord Gods erkent en tracht eindelijk tot een verantwoorde oplossing te komen van het oude vraagstuk van de verhouding van Christendom en Oude Testament.

Terecht wijst Wildeboer [1]) er op, dat de Kerk zich officieel nooit omtrent Kanon en Inspiratie heeft uitgesproken. Er is geen enkel oecumenisch concilie der oude Kerk, dat de vraag heeft beslist welke boeken van het Oude Verbond bij de Christenen kanoniek mochten geacht worden. Men kan met De Boer en Van Ruler zeggen: dus de Bijbel der Christelijke Kerk is het O.T. en het N.T. is een verklarend aanhangsel. Men kan, waarschijnlijk theologisch en historisch meer verantwoord, zeggen: de Kerk heeft zich ten aanzien van het O.T. nog steeds bij de Joodse traditie aangesloten, zonder een zelfstandige beslissing te nemen over de zuiverheid van het besluit der Joodse synagoge, ondanks het feit, dat zij boven de O.T.-ische kanon het gezag van Christus erkende en qualificerend ingreep in de gegevens van het O.T. Een doorwerken en doorworstelen van dit oude probleem, dat onopgelost is blijven rusten, en dat zeer veel strijd en dwaling in de Kerk brengt (denk aan de pogingen om het O.T. te verchristelijken), zodat er veel onwaardigs met en rondom de Bijbel, het Godswoord, geschiedt, is een eerste taak der Kerk. Mogen de beide opstellen van De Boer en mij medewerken het bewustzijn van het dringende van deze taak, die hier voor de gehele theologie en Christenheid ligt, te wekken.

---

[1]) *Het ontstaan van den kanon des ouden verbonds*[3], 1900, blz. 2.

VIA MEDIA?

DOOR

P. A. H. DE BOER

Leiden

De redactie vraagt mij om een kort antwoord op vorenstaand artikel. De verplichting om kort te zijn maakt dat ik slechts aan kan duiden wat, naar mij voorkomt, uit Prof. Vriezen's artikel een nadere doordenking vergt.

De schrijver acht mijn opstel beheerst door een metafysisch, mystiek uitgangspunt, waardoor het geen theologie maar theosofie brengt. In de tweede plaats bestrijdt hij de juistheid van de fenomenologische of godsdienstwetenschappelijke gedeelten. Zijn bijdrage is echter niet alleen een kritiek op het gebodene doch ook een verdediging van een samengaan van kritisch bijbelonderzoek met de geloofsopvatting, dat de Bijbel Gods Woord is.

Wat het tweede betreft kan ik in dit bestek niet veel meer doen dan naar de teksten verwijzen. De aandachtige lezer van Bacher, Moore, Bonsirven (om slechts enkele te noemen) zal bemerken dat zij zich voor hun beschrijving op de teksten zelf baseren. In mijn beschrijving van de Joodse godsdienst poog ik niet anders te werk te gaan. Dat zij eenzijdig op de talmudische teksten zou berusten is een vergissing. De omschrijving van het begrip ‚heilig' door ‚onaantastbaar' vindt men ook reeds in de bekende onderzoekingen van Robertson Smith, Pedersen e.a. voor de oude tijd. Wanneer het toegepast wordt op de Schrift in de tijd omstreeks het begin onzer jaartelling betekent dit geen legalistische verstarring, zomin als de ‚heiligheid' van de ark en van de tempel het religieus functionneren van deze grootheden in het oude Israël heeft belemmerd. In ‚De godsdienst van het Jodendom' heb ik de tegenstelling: wettelijke verstarring van het rabbinisme en profetisch-ethische gerichtheid der ‚secten' op grond van de teksten moeten afwijzen.

Vriezen's passage over tekstvarianten en canon is belangwekkend, al heb ik groter reserve tegenover de voortijdige dateringsdrift van sommige onderzoekers van de in 1947 gevonden en nog niet eens volledig gepubliceerde handschriften. Ook acht ik het in de huidige stand van het onderzoek der oude vertalingen onwaarschijnlijk om in de vormen van de Septuaginta die over zijn een aanwijzing te vinden over een vrijheid ten aanzien van de Schrift. Ook uit de rabbijnse wereld zijn veel varianten bekend (vgl. Aptowitzer's verzame-

lingen). Zij en alle mij bekende ‚vrije' aanhalingen van de Schrift, ook die in het N.T., zijn m.i. niet anders dan een aanwijzing van het levend functionneren van de statische ‚heilige' grootheid, de geopenbaarde wil Gods.

De zedelijke aspecten van het O.T., waar Vriezen de nadruk op legt, worden door mij niet ontkend. Wel mag hierbij herinnerd worden aan de verscheidenheid, reeds in het O.T. zelf aanwijsbaar. Maar behalve in het zedelijke komt naar het getuigenis van het oude Israël God ook in andere zaken en op andere wijze openbaar. Het staat ieder vrij voor eigen geloof die andere aspecten van het O.T. en van het N.T. secundair te achten. Maar ik betwist wel het recht om het geloof dat in de Bijbel naar voren komt te ‚zuiveren' van misschien voor velen van ons ontoegankelijke gebieden als de betekenis van het heiligdom en het rituele, de godsdienstige magie der voorbede, de ‚dubbele gerechtigheid' in Job, de genezende kracht uit de zomen van Jezus' kleed, om slechts een greep te doen uit een veelheid van gegevens uit alle delen van de bijbel. Mutatis mutandis geldt hetzelfde voor de verwachting aangaande de nabijheid van de grote verandering, die geen gering gedeelte van het N.T. in beslag neemt.

Ten aanzien van het eerste punt van Vriezen's kritiek moge opgemerkt worden, dat de encyclopaedie der theologie een speculatief vak blijkt te zijn. Ik meen wel zeker te weten dat de schrijver zo goed als ik de niet Christelijke godsdiensten (waaronder die van het oude Israël en van het Jodendom) een plaats gunt binnen de theologie. Wanneer hij naast de godsdienstwetenschap ook een plaats inruimt aan de bezinning op eigen geloof, vindt hij mij niet tegenover zich. Wanneer men bij zulk een bezinning stuit op gegevens uit het gebied der godsdienstwetenschap, dan moet ten aanzien van deze gegevens dezelfde methode, die de enige geworden is om de godsdienstwetenschap te bedrijven, blijven gelden. Dit en niets anders heb ik in mijn opstel over de functie van de Bijbel pogen te doen. En hier geldt het duidelijke woord van Moore (Judaism, I, p. 250): ‚In fact the application of modern historical and critical methods to the Scriptures, and above all the introduction of the idea of development, involves, consciously or unconsciously, a complete change in the idea of revelation, a change which orthodoxy, whether Jewish or Christian, has resisted with the instinct of self-preservation'.

Hiermede kom ik op het derde aspect van Vriezen's artikel. De verhouding van de twee Testamenten vormt daarbij de inzet. De

schrijver knoopt aan bij mijn aanduiding, dat het N.T. de gegevens van het O.T. kwalificeert en schift. Hij merkt terecht op dat men ook iets nieuws ontmoet, nl. het zich stellen tegenover het Woord Gods uit het O.T. en hij spreekt in dit verband van het recht van Jezus Christus en zijn gemeente om in te grijpen in de oude Godsopenbaring. Mij dunkt dat hij hiermee de gewraakte betrekkelijkheid van de Godsopenbaring, althans die van het O.T., zelf aan boord heeft gehaald.

Ik kan mij begrijpen dat degene, die zich b.v. aan art. 3–7 van de Nederlandse geloofsbelijdenis gebonden acht, op dit punt aan Vriezen vraagt: is het dan ook niet beter om niet meer de uitdrukking: de Bijbel is Gods Woord te bezigen, maar te zeggen: in sommige gedeelten van de Bijbel hoor ik Gods Woord? Daarnevens kan men vragen: wanneer hield dat recht op? Met het afsluiten van de N.T.-ische canon? Of heeft de gemeente dat recht nog? Dan wordt het belangrijk om de grenzen der gemeente vast te kunnen stellen!

Vriezen waarschuwt voor een ‚verchristelijking' van het O.T., waarmee hij ons zijn bestrijding van Vischer, Miskotte e.a. (in zijn Hoofdlijnen der theologie van het O.T., pp. 70 s) in herinnering brengt. Me dunkt dat hij terecht „christosofie" afwijst. Maar moet hij nu niet consequent ook de verchristelijking van het O.T. in het N.T. afwijzen? Ik noem slechts het zogenaamde schriftbewijs in de evangeliën en elders, waarbij menige passage van het O.T. zijn eigen betekenis ontnomen wordt, en de allegorieën uit de brieven. Levene concludeert na een minitieus onderzoek (The Early Syrian Fathers on Genesis, Londen, 1951, p. 333): ‚The Christian searched the O.T. for evidence, testimony, and revelations regarding the central figure of the N.T., but the Jew sought and found in the O.T. enlightenment and guidance, sweetness, comfort and edification in all the vicissitudes of life'. Niet alle Christenen evenwel verchristelijkten het O.T. Een Theodorus van Mopsuestia, die de intrinsieke waarde van het O.T. onderkend heeft, kon bisschop zijn van een Christelijke kerk – al heeft het vijfde oecumenische concilie zijn werk na zijn dood als ketters („joods"!) veroordeeld. En er is ook in het N.T. een congenialiteit met verschillende gedeelten van het O.T.

Bij deze aanduidingen moet ik het thans laten. Van harte hoop ik met de schrijver van het vorenstaande artikel dat dit alles velen tot bezinning zal brengen, want ook ik acht een rechte houding tegenover de Bijbel van groot gewicht voor theologie en geloofsleven beide.

MEDEDELINGEN

CODEX D EN EMMAUS

De Westminster Atlas, text p. 86*b* kiest voor ʿ*Amwās*, Zahn voor *el-Qubeibe*, Strack-Billerbeck voor *Qalônije*. De zaak is dus *niet* uitgemaakt met de uitspraak (Zahn, *Komm.* p. 720) dat „Amwas-Nikopolis zu weit, Kulonije zu nahe bei Jerusalem liegt". Natuurlijk kan Amwas *niet* bedoeld zijn: ruim 30 km terug (en heen!) past niet in het verhaal. El-Qubeibe is een quaestie van ruim 11 km. Dat gaat heel goed en klopt met de 60 stadiën van Nestle, zoals Amwas klopte met de 160 ener oude varia lectio.

Maar in *'t verhaal* past Qalonije met zijn nòg kortere afstand (30 stadiën = iets meer dan $5\frac{1}{2}$ km) nòg beter! Het enig bezwaar is, dat we dan naast de variantie naar boven (60–160 stadiën) er ook een naar beneden (60–30) aannemen. Strack-Billerbeck (*ad loc.*, p. 271) oordeelt hierover: „Dem Unterschied, der zwischen Lukas und Josephus (*Bell. Jud.* VII, 6 : 6) in der Entfernungsangabe besteht (60 Stadiën = 11,1 km und 30 Stadiën) kommt eine besondere Bedeutung nicht zu; ungefähre Schätzungen haben immer nur bedingten Wert."

Sterk is dat verweer niet, maar wel is het de moeite waard uit te blijven zien naar varianten. Er kon in de vertalingen wellicht nog iets schuilen. Er kon ook nog eens een papyrus komen.

Zahn doet b.v. een merkwaardige lezing van *D* (ook in de Latijnse kolom: *d*) op p. 716, noot 48 af met het vonnis „entstellt". Het is de lezing *ΟΥΛΑΜΜΑΟΥΣ* voor *ΕΜΜΑΟΥΣ*. Dat zou wel een wonderlijke „Entstellung" zijn. Toetsen we haar aan het Hebr. en Aramees, dan komt de gedachte op, dat zij wellicht ook in de bovengenoemde uithoeken zou kunnen opduiken.

Wat is nl. *ΟΥΛΑΜΜΑΟΥΣ?* Het zou een „Entstellung" kunnen zijn van *ΑΥΛΩΝ-ΑΜΜΑΟΥΣ* = vallei van Emmaüs, enz. Erg waarschijnlijk is dat niet! Langs de Semitiese kant, zou men in 't spel kunnen brengen: 't Hebr. ʾ*ûlām* = Halle, vorraum (des Tempels); plaatsnaam in Galilaea; èn het Ar.: ʾ*ûlammâ* = Vorhalle; verder nog: ʾ*Awlam*, een stad in Ciliciё. Als plaatsnaam is dus *Oelam-ʿmmaüs* = „Voorhof van Emmaüs" discussiabel. Het zou wijzen op een gehucht of hoeve op den weg van Jeruzalem naar Emmaüs. Wèlk „Emmaüs" dan in die naam bedoeld was, is niet te zien: het kàn El-Qubeibe zowel als Qalonije zijn.

Minder geschikt is 't Ar. ʾ*awlâ*, dat tot *Awwal-ʿmmaus* zou leiden. Ook de betekenis past minder: Anfang, Vorzeit, früherer Zustand, Frühjahr. Nog minder is te beginnen met ʿ*awla* (Ar.) ʿ*âwel* (Hebr.) = onrecht, enz., of met ʿûlā, (Ar.) = zuigeling en (Hebr.) = meisje, of ʿ*ôlāl* (Hebr.) = kind, al zou „Kind-van-Emmaüs" ongeveer neerkomen op „Klein-Emmaüs". Het resultaat schijnt dus te zijn, dat *Qalonije iets sterker staat*. Het moet nl. vóórdat het na de val van Jeruzalem tot „colonia" werd, omdat er 800 oud-soldaten ingeplant werden, een gehucht geweest zijn. De lezing van Dd geeft ons wellicht de naam van een buurtschap, die dan zijn naam ontleende aan dat gehucht, dat zelf Emmaüs heette.

Ook hier zou dus de traditie van Dd wel eens heel oud kunnen blijken. Ieder stukje zekerheid dienaangaande, kan op belangrijker punten van betekenis worden voor het gewicht van de D-text. J. DE ZWAAN

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

ALEXANDER HEIDEL, *The Babylonian Genesis, the story of the creation.* Second Edition. The University of Chicago press. Chicago-Ill. 1951. Xi + 153 blz. + 14 blz. illustraties. Eerste druk 1942.

In dit boek vergelijkt de auteur de scheppingsberichten uit de bijbel en die uit het oude Mesopotamië. Zijn bedoeling is in tegenstelling tot het „Babel und Bibel" standpunt, de onafhankelijkheid van de bijbelse gegevens ten opzichte van de Babylonisch-Assyrische- aan te tonen. Eerst wordt het Babylonische scheppingsepos Enuma eliš = „toen daarboven" (naar de aanvangswoorden: Toen daarboven de hemelen nog niet genoemd waren) uitvoerig behandeld. Ter inleiding worden uiteenzettingen gegeven over de ontdekking van de kleitabletten, de publicaties van het materiaal, een overzicht van de inhoud, het doel van het epos, de bronnen, de datering, het metrum en de verhouding tot het nieuwjaarsfeest. Daarna volgt een vertaling.

Hoofdstuk II geeft vertalingen van andere Babylonische scheppingslitteratuur voorzien van korte inleidingen benevens een vermelding van de Griekse gegevens bij Damascius en Berossus.

Hoofdstuk III onderzoekt de verhouding tot het Oude Testament. In een appendix worden nog enkele verwante stukken uit de Babylonisch-Assyrische litteratuur behandeld.

Dit derde hoofdstuk is het belangrijkste. Als verschilpunten tussen Babel en bijbel noemt de auteur: Bij de Babylonische kosmogonie zijn vele goden in het spel. In de bijbel gaat het om één goddelijk beginsel. De Babylonische godsdienst kent een eeuwige oermaterie. De bijbel leert de *creatio ex nihilo*. Tiamat (het monster, dat door Mardoek wordt overwonnen en waarvan hij hemel en aarde maakt) is een mythisch wezen; tehoom, ofschoon van dezelfde stam, is een substantie [1]). Het Oude Testament kent ook wel sporen van de strijd van God tegen een monster, overeenkomstig de strijd van Mardoek tegen Tiamat, maar in de bijbel is er geen samenhang met de kosmogonie. Het hoofddoel van de schepping van de mens is in Babylonië, dat de mens de goden zou dienen, in de bijbel, dat de mens de aarde zou beheersen (zelfde conclusie diss. Dr Th. C. Vriezen, blz. 59.)[2])

De legende van Adapa is geen beschrijving van een zondeval van de mens (idem Vriezen t.a.p. blz. 73 en 74). De Babylonische bronnen kennen geen schepping door het woord. Zijn hoofdconclusie geeft de auteur op

---

[1]) Het ontbreken van het lidwoord voor tehoom in Gen. 1 : 1 wijst echter op de oorspronkelijke betekenis van een eigennaam. Nat-Koopmans, Hebr. Gramm. § 66 c.

[2]) De dissertatie van Dr Th. C. Vriezen: Onderzoek naar de paradijsvoorstelling bij de oude Semitische volken en die van Dr H. A. Brongers: De scheppingstradities bij de profeten, behandelen ten dele dezelfde stof.

blz. 138 en 139: De bijbelschrijvers hebben wel van Babylonische gegevens gebruik gemaakt, maar hun beschouwing is niet aan Babel ontleend.

Wie belang stelt in het vergelijken van de bijbel met de omringende wereld van het oude nabije Oosten, vindt in dit boek een verzameling van vele interessante gegevens. De auteur heeft er goed aan gedaan vele belangrijke bronnen in vertaling bijeen te zetten. De indeling is overzichtelijk.

Er is echter nog wel plaats voor enkele critische opmerkingen.

Het betoog is wel eens iets te apologetisch gericht.

Het ware juister geweest bij de publicatie van het materiaal ook de publicaties van de spijkerschriftteksten te noemen, die nu alleen verspreid in voetnoten worden vermeld. Gemist wordt de standaard-tekstuitgave van Deimel. Ook wordt de vertaling van Landsberger in Lehmann-Haas, Textbuch zur Religionsgeschichte niet vermeld.

Over het doel van het scheppingsepos ware meer te zeggen geweest. Wel ziet de auteur de strijd van Ea tegen Apsoe als een antecedent van de overwinning van Mardoek op Tiamat, maar hier schuilt meer achter. Mardoek, de stadsgod van Babel, is met de verheffing van Babel tot hoofdstad naar voren gekomen. Dit verschijnsel is ook in Egypte bekend. Wanneer Memphis opkomt, wordt de stadsgod Ptah hoofdgod. Is Thebe hoofdstad, dan wordt Amon van Thebe koning der goden. Het zou een breder onderzoek waard zijn, de opkomst van het primaat van Amon van Thebe en van Mardoek van Babel als parallelle verschijnselen met elkander te vergelijken. Zoals dat ook in Egypte bekend is, neemt Mardoek, de zoon van Ea, de praerogatieven van zijn vader over. De tempel E-sag-il (Sumerisch: Huis van het verheven hoofd) wordt van Eridoe naar Babel overgebracht. De bedoeling is, de Ea-cultus door Mardoek te doen usurperen. Dit geschiedt door de usurpator de zoon van de verdrongen god te noemen. Vandaar, dat de strijd van Mardoek tegen Tiamat parallel loopt met de strijd van Ea tegen Apsoe.[1]) Beide representeren de overwinning van de scheppergod op de chaos. Hammoerabi heeft bij de grondvesting van zijn rijk met de Mardoek-dienst ook een nieuwe cultus willen scheppen.

Bij de beschouwing over het nieuwjaarfeest (blz. 16) had opgemerkt kunnen worden, dat de aanvang van het nieuwe jaar een nieuwe schepping is en dat daarom bij dit feest het scheppingsepos werd voorgelezen.

Zoals bij iedere vertaling valt over de weergave van sommige regels nog wel te praten. In I. 15 ,,Yea, Anu, his first-born, equaled Anshar", is Anšar subject van het verbum u-maš-šil-ma, D-stam van mšl: Anšar maakte Anoe (aan zich zelf) gelijk. I. 25 la na-ši-ir apsû-u ri-gim-šu-un wordt vertaald: Apsû could not diminish their clamour. Een variant geeft de lezing ina apsi. De lange vocaal ū van de eerste lezing staat hier voor de praepositie ina (Ungnad, Bab. Ass. Grammatik § 57. a. η. Rijckmans, Grammaire Accadienne § 339. 1e) en apsû-u is dus geen nominatief. De juiste vertaling is: Hun stem werd in Apsoe niet gedempt. Bij deze ver-

[1]) Zo lopen ook Enuma eliš I.75, Ea sticht zijn heiligdom Apsoe, IV. 142–144, Mardoek sticht het heiligdom Ešarra en V. 62, stichting van E-sag-ila parallel. Het zijn variaties op hetzelfde thema.

taling komt ook de permansief našir tot zijn recht. I. 68 me-lam-me-šu it-ba-la šu-u u-a u-ta-ad-di, wordt vertaald: He carried of his splendor (and) put (it) on himself. H. volgt hier niet de beste lezing, die het woord ūa = weeklacht heeft. De juiste vertaling is: Maar hij stootte weegeroep uit (Dt-stam van nadū = werpen). Het onafhankelijke pronomen šû duidt op wisseling van subject en is adversatief. De eerste helft van de zin slaat op Ea, die Apsoe overwint, de tweede helft heeft betrekking op Apsoe, die een weeklacht uit. Bij VI. 99 (moet zijn VI. 100) begint een verkeerde regeltelling. De editie van Deimel laat duidelijk zien, dat een regel is weggevallen.

Op blz. 89 zegt de auteur, dat Gen. 1 de *creatio ex nihilo* kent, terwijl in het Babylonische scheppingsepos sprake is van een ordening van een reeds aanwezige chaos. In tegenstelling hiermee moet de mening van Brongers als juist gezien worden (diss. blz. 13, 97 en stelling II), dat Gen. 1 : 1–2 : 3 de *creatio ex nihilo* niet kent. Gen. 1 : 2 noemt de chaos, die bestaat, voordat de schepping begint.

Op blz. 96 en 97 stelt de auteur het monotheïsme van de bijbel tegenover het Babylonisch polytheïsme. Hiermee is echter niet alles gezegd. Al is inderdaad de Babylonische godsdienst uitgesproken polytheïstisch, de gehele strekking van Enuma eliš is, Mardoek een primaat te geven boven alle andere goden. De acrostychische Mardoekhymne uit de tijd van Assoerbanipal begint: „Ik wil prijzen uw naam, Mardoek, sterkste der goden, vorst van hemel en aarde, die goed geschapen werd, hoog, hij alleen. Voorwaar, gij draagt het Anoe-schap, het Enlil-schap, het Ea-schap, de heerschappij en het koningschap.” Mardoek heeft hier de functies van de goden van hemel, aarde en water aan zich getrokken. Dat is ongetwijfeld een stap in de richting van het monotheïsme. Ook op dit punt zou een parallel te trekken zijn met Amon-Re van Thebe.

Op blz. 99 wordt gezegd, dat Tiamat een mythisch wezen is, terwijl de tehoom uit Genesis een substantie is; dit om de divergentie tussen Babel en bijbel te accentueren. Dit verschil is niet juist. Tiamat is inderdaad soms een mythisch wezen. Maar evenals dat met de Egyptische Noen het geval is, kan de antieke denktrant een god nu eens gepersonifieerd, dan weer als element of substantie voorstellen.

De duisternis, waarvan de auteur op blz. 101 spreekt, is eenvoudig een variant van de chaos of het oerwater. In Egypte is het paar Kk en Kk.t (van kkw = duisternis) ook een van de voorstellingen van de oerchaos. In tegenstelling tot de mening van de auteur (blz. 102 vv.) kent de bijbel wel de strijd van God tegen een monster, voorafgaand aan de schepping, zoals de strijd van Mardoek tegen Tiamat de overwinning van de kosmos op de chaos voorstelt. Zo Ps. 89 : 9–12 (na de strijd tegen Rahab volgt de schepping); Ps. 74 : 12–17 (na de strijd tegen Leviathan schepping van de zon) [1]. Terecht heeft Brongers in zijn dissertatie duidelijk gemaakt, dat de Israëlitische voorstelling op dit punt veel dichter staat bij het Kanaänitisch-Phoenicische materiaal, dan bij het Babylonische.[2])

[1]) Zie diss. Brongers, blz. 35, 39 en 55.
[2]) Blz. 66 vv.

Het standpunt van H. (blz. 126), dat de Babylonisch-Assyrische teksten de schepping door het woord niet kennen, is onjuist. De eerste regels van het scheppingsepos noemen al de schepping door het woord:

e-nu-ma e-liš la na-bu-u ša-ma-mu šap-liš am-ma-tum šu-ma la zak-rat.

Toen daarboven de hemelen nog niet genoemd waren en daarbeneden de aarde nog niet met name genoemd was. De werkwoorden nabū en zkr staan hier parallel. Bij het noemen van hemel en aarde worden zij geschapen. Ook de zoon van Apsoe en Tiamat, Moemmoe, door H. opgevat als de mist op het oerwater (blz. 3) vertegenwoordigt het scheppende woord. Volgens de Liagre Böhl is het afgeleid van de stam amû, cf. amâtu = woord. H. zelf vergelijkt ook de versie van Damascius *Μωυμις* met de *Λογος* (blz. 76). Trouwens ook de Egyptenaren kenden in de figuren van Hoe en Sia de schepping door het woord.

Al staan de bijbelse en de Babylonische voorstellingen soms dichter bij elkaar, dan de auteur meent, dat neemt niet weg, dat zijn standpunt in hoofdzaak juist is. De bijbel geeft een eigen profetisch getuigenis, dat evenwel – hoe kan het anders? – uitgedrukt wordt door middel van het contemporaine voorstellingsmateriaal.

J. Zandee

C. Jinarajadasa, *Grondbeginselen der Theosofie*. Uitgeverij der Theos. Vereeniging, Afd. Amsterdam, 1951, 4de druk, 212 blz.

Dit keurig uitgevoerde en boeiend geillustreerde werk van de huidige president der Theosofische Vereeniging (wel te onderscheiden van het Theosofisch Genootschap, dat in de Verenigde Staten zijn hoofdkwartier heeft), bedoelt een grondslag te zijn voor een nadere bestudering van de theosofische beschouwingen. Het boek geeft blijk van een grote eruditie, en geeft belangwekkende vergezichten van kosmologische en anthropologische aard. Zeer goed getekende diagrammen van Pam Rueter ondersteunen het betoog. Overeenkomstig de trant der Theosofie worden allerlei punten als vanzelfsprekend aangenomen, waar het modern wetenschappelijk bewustzijn geneigd is om minstens van een probleem te spreken. Aan de andere kant is het treffend, hoe er op allerlei punten door de theosofie dingen werden uitgesproken, die door de kentering van het Westerse wereldbeeld niet meer zo onaanvaardbaar geisoleerd staan als voorheen. Daarom alleen al is dit werk een rustige bestudering waard. Waar het op een heldere en pakkende wijze is geschreven en goed vertaald, kan deze bestudering een aangename taak zijn, die voor een contemporaine theologie nooit geheel zonder vrucht zal blijven.

C. Aalders

OUDE TESTAMENT

D. Lerch, *Isaaks Opferung, christlich gedeutet.* Uitg. J. C. B. Mohr (P. Siebeck). Tübingen 1950.

In de *Beitrage zur historischen Theologie* gaf dr Lerch een bijzonder geslaagde geschiedenis van de uitleg van Gen. 22 in de oudste Joodse theologie en de Christelijke theologie van de oudheid tot heden. Het is een boeiend boek geworden, dat – zij het van een zeer beperkt onderwerp – in een bijzonder belangrijk stuk kerkelijk leven en denken, nl. de exegese van de bijbel, een levendig inzicht geeft. De auteur voert met de krachtige hand van een gids, die zich op bekend terrein weet, de lezer door de doolhof van litteratuur en exegetische opvattingen, en laat niet alleen de samenhangen die daar binnen zijn duidelijk zien, maar weet zowaar zelfs een innerlijke noodzakelijkheid, die ook hierin aanwezig is, op te sporen. Daardoor is het boek maar niet een catalogus van vele meningen, maar een mooi stuk geestesgeschiedenis geworden.

Kon de oude Christelijke theologie zich alleen losmaken van de Joodse in het toepassen van de christologische interpretatie, zo wordt in de Middeleeuwse theologie de lijn doorgetrokken, maar anderzijds een nieuwe zelfstandige exegese voorbereid, die in de Reformatie tot stand komt. De laatste geeft een werkelijk eigen christelijke exegese, komt echter te kort in een opzicht, nl. het onvoldoende rekenen met de historische achtergronden van het tekstgegeven. In de na-reformatorische tijd ziet men een dubbele beweging ontstaan in de exegese, de philologisch-kritische en de theologische, die vaak scherp tegenover elkaar staan door een dogmatisch conservatisme van de laatste en een onkritisch idee van ,,Voraussetzungslosigkeit'' van de eerste. Door het breken van deze laatstgenoemde onderstelling is er voor de toekomst de mogelijkheid tot een nieuw samengaan der beide methoden, zodat voor heden – minstens evenzeer als voor de tijd der reformatie – gezegd kan worden, dass der Text aufs neue bereit gelegt ist. Dit is een schoon, maar misschien nog wat te optimistisch geluid voor menigeen. 'k Meen, dat de auteur wel gelijk heeft, maar dat eerst nog heel wat misverstanden overwonnen moeten worden, voor men enigermate van een communis opinio zal kunnen spreken.

Het is gelukkig, dat na Diestel en von Dobschütz de belangstelling voor dit onderwerp, de geschiedenis der exegese, weer ontwaakt. De oplossing van het probleem der exegese zelf kan niet beter bevorderd worden dan door historische studies als deze, die de exegetische theologie de beste spiegel voorhouden, die denkbaar is. Geen beter middel tot zelfbezinning en zelfkritiek dan het terugzien op de tot hiertoe afgelegde wegen en dwaalwegen.

Het is te hopen dat de geschiedenis der exegese, speciaal die der laatste twee eeuwen exegese van het O.T., spoedig haar bekwame beschrijver zal vinden.

Misschien is de tijd er nog niet geheel voor rijp en zal men iets verder moeten zijn, zoal niet op de weg van de synthese dan toch op die van het samengaan van de beide methoden van exegese. Th. C. Vriezen

NIEUWE TESTAMENT

HELMUT ECHTERNACH, *Der Kommende. Die Offenbarung St. Johannes' – für die Gegenwart ausgelegt.* C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1950. 188 blz., 10 DM.

Weer een verklaring van de Openbaring van Johannes! Met een zekere tegenzin neemt men het boek ter hand om er toch kennis van te nemen. De eerste indruk neemt die tegenzin niet weg. De inleiding begint met een paar zinnen, die doen vermoeden dat het gebodene tot ons komt in een stijl, die de dikke tong en taal van de Duitser kenmerken en die wij nu minder dan voorheen kunnen verdragen... ,,von jeher hat die Kirche in den groszen Erdbeben der Geschichte das Grolten des Endes vernommen".

De schrijver stelt zich voor een commentaar te geven, die slechts vraagt: ,,wat heeft de text ons in deze tijd te zeggen?" en meent zodoende de openbaringen van uit een nieuw gezichtspunt te benaderen. Wij meenden dat ook anderen dat vóór hem reeds trachtten te doen. ,,Hier ligt het antwoord verborgen op al de vragen van alle tijden. Als wij maar werkelijk vragen en luisteren" en bereid zijn alle meegebrachte denkvormen en vooroordelen op te geven. Ja wij kennen dat!

De schrijver gaat onverdroten verder om ons voor zijn bijzondere exegetische methode te winnen. En het lukt hem zo waar onze aandacht vast te houden.

Wij komen tot het werk zelf en lezen steeds meer geboeid de uitleg van het eerste hoofdstuk. Het is zeer helder geschreven, wij hebben geen last meer van een gezwollen stijl. Wij luisteren niet meer naar de schrijver, maar de apostel Johannes spreekt tot ons. Maar zó hadden wij hem nog niet gehoord. Zijn stem klinkt helderder en wij verstaan hem duidelijker dan te voren. Wij worden meegenomen op de hoge bergen van het geloof en wij mogen mede zien de wondere vergezichten van de ziener, de begenadigde mens, die door Gods grote verrekijker het wijde landschap van de geschiedenis mag zien.

En het is een wonder in onze ogen. Er is iets in ons gekomen van de verrukking van de gelukkige mens die ontheven is van al het kleine gedoe der mensen en al de zorgen van deze moeitevolle wereld met al zijn dreiging.

Ja – zo moet de gemeente het zien!

Ik had willen citeren om U een voorproef te geven. Maar ik laat het maar liever aan U zelf over.

Dit is niet alleen een boek voor theologen. Ja zeker ook voor hen, want zij zullen merken dat de wetenschappelijke stof door de schrijver verwerkt is en beheerst wordt. Het probleem van de eschatologie is hier zeer zuiver gesteld (men zie daarover b.v. het hoofdstuk over het duizendjarig rijk, blz. 156vv!). Maar ook voor de ontwikkelde gemeenteleden, die zelf kunnen lezen. Ik kan hen alleen maar de raad geven: lees het zelf!

J. H. STELMA

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

HIERONYMUS MAHIEU S.T.D., *Probatio charitatis seu manuductio in vitam spiritualem.* Ed. Va. 514 p., cum indice rerum. Sumptibus C. Béyaert, Brugis, 1949. Prijs frs. b. 150.—.

Het gehele leven van de mens op aarde, zegt de schrijver in zijn praefatio, moet een probatio of exercitatio zijn: door nl. de zonden te mijden en de deugden te beoefenen, tracht hij zich zelf probabilem voor God te maken (2 Tim. 2 : 15) en als hij probatus zal zijn, ontvangt hij de kroon des levens, die God beloofd heeft aan hen, die Hem liefhebben (Jac. 1 : 12). „Beproefd”, „de proef doorstaan hebbende” luidt onze protestantse vertaling van probatus. Aldus in het algemeen. In zeer speciale zin verstaat men onder probatio de oefening in een bepaalde deugd, met name de fides, fundamentum positivum der christelijke gerechtigheid en volmaaktheid; de humilitas, het fundamentum negativum daarvan; en vooral de charitas, die de forma, mater, radix en regina is en waarin de christelijke volmaaktheid (Col. 3 : 14) wezenlijk haar bestand vindt. Op grond van deze uiteenzetting meent de schrijver zijn werk dus een handleiding tot het geestelijk leven – in zijn geheel – te mogen noemen. Naar het ons voorkomt, terecht. Want al is de manier van uiteenzetten in al wat volgt, voor protestanten niet de gebruikelijke, de beschrijving van 's mensen verhouding tot God, die wij moeten liefhebben boven alles, als de verbondenheid in liefde, die de knechtschap te boven komt en er weer uitbarst, is niet anders dan de ware Christelijke. Ten grondslag ligt de stelling van Thomas in de Summa theologica (II-2, q. 44, a. 1): Het doel van het geestelijk leven is, dat de mens verenigd worde met God, hetgeen geschiedt door de charitas; en hiertoe, als tot dit doel, worden alle dingen, die tot het geestelijk leven behoren, geordend. De hoofddelen, elk voor zich uitvoerig onderverdeeld, behandelen de liefde tot God en de liefde tot de naaste. – Het eerstgenoemde omvat: de motieven tot de liefde jegens God, de wijze van het liefhebben, affectivus (waarbij de priesters nog een afzonderlijk deel te verwerken krijgen) en effectivus; het onderscheid is dan tussen de aanvaarding en de uitvoering van het gebod, de gehoorzaamheid en onderwerping, uitgewerkt in het sacramentele leven, de mortificatie en het gebed. Wie zich in vragen van klassieke, maar even goed actuele rooms-katholieke spiritualiteit wil verdiepen en er zich een beeld van wil vormen, hoe dit nu werkelijk in al zijn onderdelen en hoofdstrekking is, vindt hier de weg. Deze is nauwkeurig geanalyseerd en met zeer veel dogmatische en practische wijsheid aangegeven, zodat men vaak hoogst belangrijke psychologische maar vooral echt godsdienstige inzichten en vergezichten verwerft.

J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK

EMANUEL HIRSCH, *Geschichte der neuern Evangelischen Theologie*, Lieferung 5–11, Verlag Bertelsmann, Gütersloh 1950–1951.[1])

Aan het slot van het eerste deel van zijn prachtige boek, geeft Hirsch ons een tekening van het Deïsme, zoals dit ten slotte tot een geheel is uitgegroeid. Volgens Tindal kan de Bijbel geen norm voor het religieus-zedelijke leven zijn. Wij hebben ons te houden aan de natuurlijke religie. Het christendom is zo oud als de wereld en heeft ons deze natuurlijke religie gebracht. Morgan en Chubb werkten Tindals gedachten verder uit. In veel heeft men de Deïsten onjuist beoordeeld, maar het is geen wonder dat vele conservatieve Engelsen hen scherp hebben bestreden. Hun geschriften hebben in Duitsland grote invloed geoefend.

In een schets van de gedachtenwereld van Shaftesbury, Mandeville, Swift en Bolingbroke wordt ons het denken in de Engelse cultuurwereld dier dagen beschreven. Bij Shaftesbury ontmoeten wij het eerst het ideaal der humaniteit (Goethe). Hij ziet het christendom alleen naar zijn menselijke en zedelijke werking. Het gaat er om het goede en schone op te merken. Evenals Shaftesbury staat Mandeville ver van het kerkelijke leven af. Bij hem vinden wij de leer der vrije concurrentie (Adam Smith!) en een religieus nihilisme. Swift en Bolingbroke zijn anti-religieus. Al deze mannen zijn van enorme betekenis voor de ontwikkeling van Europa geworden.

Het tweede deel richt onze aandacht op Duitsland: de wijsbegeerte van Leibniz-Wolff en het Piëtisme. Leibniz zocht de eenheid van het denken en leerde de harmonie van rede en geloof. De bovennatuurlijke openbaring en het wonder worden niet ontkend, maar zij zijn redelijk. In de grond gaat het Leibniz om een natuurlijk systeem, waarin voor de geopenbaarde christelijke leer plaats blijft. Tegen de leer van zonde, genade en praedestinatie heeft hij bezwaren, maar hij houdt zoveel mogelijk aan de geldende theologie vast, terwijl hij de Bijbel redelijk uitlegt. Hirsch beschrijft ons in heldere exposees zijn gedachten over de causale samenhang, de leer der kracht, de wet der continuïteit, de immateriele substanties, de teleologie en God als de laatste grond van alle dingen. Van grote betekenis is zijn metaphysica (de monaden), de leer der ,,harmonia praestabilita", het rationele onsterfelijkheidsgeloof en het begrip der ontwikkeling. Het doel van ons leven rust in het rijk van de geest. Leibniz wijkt van Luther af doordat het natuurlijk-redelijke en de harmonie overheersen en de schuld terugtreedt. Dit laatste blijkt ook uit zijn tegen Bayle gerichte leer der theodicee. Een geheel ander levensgevoel is hier wakker geworden.

Wolff heeft de gedachten van Leibniz in een denksysteem omgezet. De gelukzaligheid is op deze aarde te vinden. In de grond gaat het om wat redelijk is en bewezen kan worden. Hierbij ontwikkelde Wolff in verband met de begrippen werel, ziel en God een eigen metaphysica. Bij de leer over de wereld blijft er een – zuinige – plaats voor het wonder. Het bestaan van God wordt bewezen, aangezien het toevallige de grond van het

[1]) De prijs van het boek is vanaf aflevering 12 verhoogd: iedere aflevering kost bij intekening 4,50 M., anders 5 M. Er verschijnen dertig afleveringen.

werkelijk zijn niet in zichzelf kan dragen. Over de theodicee denkt hij als Leibniz. Hij leert de eeuwige schepping en, zeer sterk, de voorzienigheid van God.

Ten opzichte van de christelijke openbaring meent Wolff, dat de mens allerlei ideeën moet kennen, die hij uit zichzelf niet kan bereiken. Door zijn leer dat de openbaring met de rede in overeenstemming is, heeft hij de theologie sterk beïnvloed. In zijn opvattingen over het zedelijke leven zijn deugd en vroomheid ten nauwste met elkaar verbonden. De natuurlijke wet en de metaphysische kennis worden door de openbaring bevestigd. Wolff heeft altijd de christelijke openbaring willen eerbiedigen. Intussen is Wolff toch het keerpunt in de geschiedenis der Duitse filosofie. De wijsbegeerte is niet meer de dienstmaagd der theologie maar haar heerseres geworden.

De alleenheerschappij der orthodoxie werd niet alleen door Leibniz en Wolff, maar ook door het Piëtisme verbroken. Spener dacht in veel Luthers-orthodox, maar hij stond voor het nieuwe open. Hij wilde een gezuiverde theologie, die zich alleen naar de Bijbel richtte. Van het natuurrecht van De Groot was hij niet afkerig. Over het atheïsme gaf hij verrassende opvattingen. Men moest over de verhouding van geloof en theologie geheel anders denken dan tot dusver was geschied. Centraal zijn bekering en wedergeboorte, de verlichting door de Geest. Een mens kan geloven zonder „zuiver" te denken; de subjectiviteit heeft haar recht. Spener stond gereserveerd tegenover de Belijdenisgeschriften. De onzichtbare kerk was beslissend. Het waarachtige christelijke leven is het kenmerk van het levende geloof. Spener heeft hierbij alle perfectionisme niet weten te vermijden.

Niet alleen bij Spener maar ook bij Francke laat Hirsch ons telkens zien, hoe het Piëtisme de Aufklärung heeft voorbereid. Hij aarzelt niet Francke boven de gehele Lutherse orthodoxie te stellen. Zijn leer over de prediking en het onderwijs verdient de volle aandacht. Het gaat in de theologie om de Bijbel en kennis der talen is volstrekt vereist. Tekorten in de theologie van Francke zijn de leer der bekering, van de inspiratie van de Bijbel, en zijn afwijzing van alle wijsbegeerte. Door zijn studie van de Bijbel beïnvloedde hij de exegetische en tekstcritische arbeid van Bengel, maar ook de Dogmatiek (Breithaupt). Tussen het jongere Piëtisme en de stervende orthodoxie kwam het tot een vinnige strijd. Loescher achtte het objectieve element bedreigd. De uitkomst gaf hem in menig opzicht gelijk.

Een boeiende schets geeft Hirsch van de gedachtenwereld van de vader van het radicale Piëtisme: Jakob Böhme. In zijn vroomheid is er veel dat aan Luther herinnert. Toch wijkt hij in zijn leer over de Bijbel, de inwendige ervaring, zijn kennis der onzichtbare wereld, sterk van hem af. Over de Triniteit, de schepping, de val, de menswording van Christus, het eeuwige leven, speculeert hij op een wijze, die meer aan Schwenckfeld e.a. dan aan de Reformatorische traditie herinnert. Zijn volgelingen, de „schwärmerische" Piëtisten, Jane Leade, de Petersens, Gichtel (critiek op de kerk) gingen hier nog veel verder. Typerend voor Böhme is, dat hij de leer der forensische rechtvaardiging door de wedergeboorte verving.

Het verschil met Spener was dit: Spener wilde een vernieuwing van de kerk der Reformatie; Böhme zocht een nieuwe gemeente van de Geest en dat in onderscheiding van de kerk.

Onder invloed van Böhme hebben zich vooral de niet-kerkelijke Piëtisten ontwikkeld. Zij braken met de orthodoxie en doen ons reeds telkens aan de Aufklärung denken. Gottfried Arnold houdt de concrete kerken voor Babel en ziet de ware kerk in de onzichtbare kerk van de Geest. Van de kerkhistorische zienswijze van Flacius afkerig, leert hij dat de ketters dikwijls de ware gelovigen zijn geweest (Pelagius). De kerkgeschiedenis is de geschiedenis der waarlijk gelovigen. Het psychologische en het zedelijke overwegen. Het pragmatisme wordt geboren.

Ook bij Dippel is, bij alle verschil, de invloed van Böhme duidelijk. Beide, op kerkelijk en op theologisch gebied, wil hij de weg tot verandering wijzen. Vooral ook theologisch. Satisfactie en imputatie zijn uit de boze. Van de leer der rechtvaardiging blijft niets over. De Bijbel is geen norm voor de leer maar voor het leven. De oude leer der inspiratie verdwijnt. Het gaat alleen om Christus. In dit verband bespreekt Hirsch ook allerlei radicalisten als Knutsen, Stosch, Lau, Wachter (invloed van Spinoza). Bij indifferentisten als Ludovici e.a. werd de critiek op het christendom tot spot.

Temidden van dit alles was er ook een „Übergangstheologie" van mannen als J. F. Buddeus, C. M. Pfaff, Lorenz von Mosheim, S. J. Baumgarten e.a. Buddeus werd vooral belangrijk door zijn leer der redelijke Godskennis. Op allerlei wijzen trachtte hij het bestaan van God aan te tonen. Practisch is de rede de maatstaf. Men zou kunnen zeggen dat hij een tussenweg tussen orthodoxie en Piëtisme bewandelde, waarbij ook Coccejus hem beinvloedde. Zijn leer der kerk week zeer af van die van Hollaz, want het natuurrecht wees hem de weg. Bij Pfaff, die verder ging, kwam het zonder voorbehoud tot de eis der tolerantie. Met Von Mosheim trad het nieuwe begrip wetenschap de theologie binnen. Men kan zeggen,dat hij eigenlijk al het moralistische christendom der Aufklärung vertegenwoordigde. Ook bij Baumgarten zijn de nieuwe gegevens duidelijk aanwijsbaar.

In een slothoofdstuk stelt Hirsch de vraag hoe het er ± 1740 in de theologie en de kerk in Duitsland uitzag. In en na de Lutherse orthodoxie komen met Leibniz en Wolff, met Spener en Böhme, de van de orthodoxie afwijkende gegevens te voorschijn. Het natuurlijk-redelijke heeft zich steeds meer plaats weten te verzekeren. Hirsch voegt hier ook een bespreking van Von Zinzendorf met zijn afwijzing van alle natuurlijke theologie en zijn leer van het religieuse gevoel in. Bij Edelmann, die vooral door Spinoza geboeid werd, kwam het tot verwerping van het gehele christelijke dogma. Wettstein brak met de Textus receptus en werd de baanbreker der Nieuwtestamentische tekstcritiek. De eenzame J. L. Schmidt kende de Engelse Deïsten. Hij werd de eerste typische Rationalist onder de theologen. De gehele Bijbel werd alleen maar Wolff.

De lectuur van het boek van Hirsch heeft ons van het begin tot het einde geboeid. Met verlangen zien wij naar de volgende afleveringen uit.

VAN RHIJN

WALTER NIGG, *Tragiek en Triomf van het geweten, het Boek der Ketters*. Ned. vertaling van Johan Winkler. Uitg. Ploegsma, Amsterdam 1950, 464 blz.

Wie over ketters gaat schrijven dient een wachter bij zijn pen te zetten – dit geldt zowel voor hen die de ketter willen verheerlijken als voor hen, die hem met stenen willen werpen. De heer Nigg verzekert herhaaldelijk dat men objectief moet oordelen, dat men ook oog moet hebben voor de beweegredenen van hen, die ketters vervolgden en ik neem aan dat hij eerlijk zijn best heeft gedaan hiernaar te handelen, maar hij is er m.i. niet in geslaagd. Niet omdat zijn blijkbare sympathie naar de ketters uitgaat – dat hoeft allerminst een bezwaar te zijn – maar omdat zijn uitgangspunt onzeker, zijn methode gebrekkig en zijn kennis op menig punt ontoereikend is.

Wat dit laatste betreft, de heer Nigg weet ongetwijfeld veel van zijn stof, is zeer belezen, en menige blz. geeft daarvan blijk. Maar wanneer men zulk een breed terrein gaat behandelen als hij gedaan heeft, met zulke uiteenlopende, vaak veel omvattende figuren – Origenes, Abélard, Luther, Spinoza, Pascal, Tolstoj, om maar enkele te noemen – dan dient men wel uitzonderlijk goed beslagen te zijn. En dat is de schr. te weinig. Beperking en systematisering hadden deugd gedaan. We krijgen nu al te veel niets zeggende algemeenheden, schablonen over vrijheid en gewetenstrouw (alsof kerkelijke ketterbestrijders niet trouw aan hun geweten zouden zijn geweest!) en gratuite beweringen, maar te weinig scherp gesneden beelden. De auteur wil vaak te veel over zijn figuren zeggen, en vervalt dan in herhalingen en tegenstrijdige beweringen. Daarbij komen dan allerlei hele en halve onjuistheden. De eerste asceten waren ketters (35). Ireneus' traditie-begrip staat lijnrecht tegenover Marcions (74) – welk een vergelijking! Het Hellenisme werd door de Christenen zonder meer als heidendom veracht (90). Athanasius stelde in zijn christologie met alle uitdrukkelijkheid Christus aan God gelijk (115). Gottschalk was een primitieve Duitser (132) – over hem wordt braaf gefantazeerd. De Apostolici zouden behoren tot de Manichaese ketters (170). Over de Katharen worden wonderlijke fantazieën ten beste gegeven; het heet, dat men hen niet verduidelijkt door te spreken van hun universeel dualisme (173) – waardoor dan wel? Uitvoerig spreekt de schr. over de schimachtige figuur van Waldes, maar over de kern der beweging, de Noorditaliaanse armoede-tendenties, wordt gezwegen. Wat over het ontstaan der inquisitie wordt gezegd (207) is er voor driekwart naast. Arnold van Brescia wordt veel te eenzijdig getekend als opstandige tegen de priesterlijke macht. Joachim v. Fiore heet n.b. de vader van de beweging van de Vrije Geest (220); Amalrik van Bena zou dan de tweede vader zijn geweest. Bij Hus wordt maar terloops van zijn nationale tendenties gewaagd. Bij Servet staat de merkwaardige wijsheid (weliswaar tussen „" maar de bron wordt niet vermeld): „Met S. begint een derde Hervorming naast die van Luther en die van het Concilie van Trente: de Reformatie van de vrije bijbelse gedachte, van het in Christus verblijde geweten, van de door God vervulde menselijkheid" (330) – een zin die overigens teke-

nend is voor de hoera-stemming waarmee telkens een ketter wordt begroet. Van Castellio heet het, dat hij in de strenge zin des woords geen ketter was (336) – wij vragen ons af wie het dan wel was (natuurlijk aannemende dat voor de heer Nigg zomin als voor ons het woord ketter een denigrerende betekenis heeft). De behandeling van Castellio is zeer onvoldoende, evenals die van Seb. Franck; over de mystiek van deze laatste en over zijn belangwekkende geschiedenisfilosofie wordt niet gehandeld. Dat David van Dinant D. v. Dina wordt genoemd (146), en dat er wordt gesproken van Ebion, Kerinth, Nestor en Manicheus (349) zijn merkwaardigheden, die wij terwille van de schr. maar op rekening van de vertaler zullen schrijven. Wijzen wij er nog op, dat de schr. soms zonder grond de houding aanneemt alsof hij nu eens de waarheid uit de doeken zal doen, alsof hij Arius nu eens eindelijk uit het riool zal halen (119), aan Müntzer recht zal doen (322), alsof vóór hem niemand op de gedachte is gekomen Lessing uit de gezichtshoek van de ketter te beschouwen (407).

Het uitgangspunt van dit werk is al evenmin feilloos. De oorspronkelijke titel luidde ,,het boek der ketters'', maar het ketterbegrip wordt hier wel tot slapwordens toe uitgerekt. ,,Qui trop embrasse...'', en de rammelende compositie maakt dit niet goed. Een juxta positie van opstandigen, vervolgden, miskenden is nog geen ketterboek! In zoverre kan men meer voelen voor de titel van de vertaling. Maar de grootste tekortkoming is wel deze, dat de schr. volkomen tekortschiet in psychologische beschouwingswijze en dat hij niet de minste blijk geeft van een sociologische kijk op de stof. Met de primitieve psychologie, waarmee hij zijn figuren benadert, komt men niet veel verder dan simplistische waarderingen van vrijheidsdrang, gewetenstrouw en dergelijke.

Ik weet niet of het oorspronkelijke werk veel beter gedocumenteerd is dan de vertaling, maar hier is zij abominabel. Men kan natuurlijk het – niet voldoende steekhoudende – argument aanvoeren, dat dit boek geschreven is voor het grote publiek en niet voor de vakmensen; daarop wijst ook het lijstje van verklaarde ,,vreemde woorden'' – al blijft het dan vreemd, dat woorden als modalistisch monarchisme, dialectiek en jansenisme geen verklaring vonden. Het schijnt dat de schr. een bibliografische lijst in zijn werk heeft opgenomen; de vert. deed daaruit een keus, o.a. omdat vele boeken niet in Nederlandse bibliotheken te vinden zijn. Dan blijft het merkwaardig dat bij de ,,algemene werken'' wel enkele ontbreken, die daar toch zeker wèl te vinden zijn en die zich met dezelfde stof bezig houden. Wie echter weet van de vaardigheid waarmee de heer Nigg werken, die een verwante stof behandelen, weet te negeren, verwondert zich hierover niet al te zeer. – Wat de bijzondere werken betreft: òf de schr. gaf een zeer gebrekkige bibliografie, òf de vert. deed een slechte keuze. Hij noemt bij Origenes slechts het oude werk van Redepenning (van 1841), bij Gottschalk ,,G. der Sachse''(?), bij de Katharen alleen O. Rahn, ,,Kreuzzug gegen den Gral'', bij Müntzer het boek van Bloch, een anonymus over Denck, bij Castellio slechts een boek van P. Hemmi(?) terwijl Buisson ontbreekt; bij Pascal wordt slechts een werk van M. Bishop vermeld en verder wordt de lezer geholpen met: ,,zie voorts Schestow''. Spinoza moet het alleen doen met: ,,zie Schestow''. De vert.

heeft uit eigen beweging enige aanvulling gegeven: De Faye bij Origenes, Leisegang bij Lessing, maar of F. Engels nu de goede orientatie levert bij Müntzer valt te betwijfelen.

Volgens traditioneel recept kunnen wij de vlijt, die aan dit werk ten koste is gelegd, prijzen. Maar er is meer goeds te zeggen. Op menige plaats treft ons een juiste opmerking. Tegen het einde stijgt de qualiteit; over Pascal en Lessing wordt goed geschreven, heel goed en treffend over Tolstoj. De schr. is beter historisch georiënteerd cultuur-filosoof dan cultuur- of kerkhistoricus. Te veel heeft hij alles gewaardeerd volgens een modern levensgevoel, als een algemene en gesanctioneerde haeresie, zich uitend in afkeer van autoriteit (die men te zeer met vrijheidsgevoel pleegt te identificeren). Niet dat Nigg dit vrijheidsgevoel zonder meer huldigt; hij erkent dat het, in rechte lijn doorgetrokken, leidt tot nihilisme (dat hij goed typeert). Maar hij doet er, onbedoeld, schade mee aan de wetenschappelijke objectiviteit van zijn werk. Het blijkt o.a. uit een opmerking als: „De strijd, die zich vroeger binnen de kerken tussen orthodoxie en oppositie afspeelde, herhaalt zich thans op politiek terrein". – Lezers zal het boek wel vinden, heeft het al gevonden; boeken waarin ketters een sympathieke rol spelen vallen nu eenmaal al te gemakkelijk in de smaak. Maar een oriëntering volgens betrouwbare, scherp getrokken, onverwarde lijnen is het niet.

LINDEBOOM

K. DIJK, G. C. VAN NIFTRIK en J. J. R. SCHMAL, *Mr G. Groen van Prinsterer herdacht*. Uitg. J. N. Voorhoeve, Den Haag, 1951.

Mr Guillaume Groen van Prinsterer, geb. 21 Aug. 1801 te Voorburg, overleden 19 Mei 1876 te 's-Gravenhage, werd 23 Mei daaropvolgende te Scheveningen begraven. Precies 75 jaar later zijn er in de Waalse kerk te Den Haag, waar Groen geregeld met de gemeente samenkwam, drie redevoeringen gehouden op uitnodiging van de kerkeraad. Het was een genoegen die toespraken in de kerk of door de radio te beluisteren, en het is andermaal een genoegen ze nu te lezen. De uitgever heeft het gesprokene in een keurig gewaad gestoken. De 45 bladzijden druks zijn thans voor 45 stuivers te koop. Een beetje duur? Misschien wel. Maar misschien ook niet, als men let op de uitvoering, en wezenlijk luistert naar hetgeen de (her)denkers zeiden. Alle drie sprekers verzekeren ons, en m.i. terecht, dat Groen nog steeds actueel is, althans op de punten die behandeld werden. Er zijn grote lijnen getrokken; en wat bovendien boeit is, dat Groen niet werd geannexeerd en gebruikt voor 't eigen standpunt van de sprekers, maar werd ge-exegetiseerd en gezien in de lijst van zijn tijd. Van daar uit reikt zijn straallengte gemakkelijk tot de tweede helft van de twintigste eeuw. En dat, na deze duidelijke en warmgestelde uiteenzettingen, die helder licht laten vallen op de persoon van Groen en zijn uit roeping verrichte arbeid, ook het heden, zonder opdringerigheid, onder de aandacht wordt gebracht, doet zeker aan het geheel geen kwaad. Waar deze Evangeliebelijder binnenkomt, ontstaat beweging.

Prof. v. Niftrik sprak over: Groen van Prinsterer en de Kerk; prof. Dijk over: Groen van Prinsterer en de school; mr dr J. J. R. Schmal over: Groen van Prinsterer en onze volksgemeenschap. F. J. FOKKEMA

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST EN ETHIEK

Lic. Dr FRIEDRICH SCHNEIDER, *Erkenntnistheorie und Idealismus. Zum Kampf um den Idealismus.* C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh, 1950. 182 Seiten. Prijs ingen. D.M. 15.

In zijn „Kennen und Erkennen" heeft F. Schneider de strijd op vaardige wijze aangebonden tegen het „phaenomenalisme", dat het kenmerk is van het idealisme en het kriticisme, en voor het realisme op kennistheoretisch gebied. De daar verkregen resultaten maakt hij dienstbaar voor de theologie in zijn nieuwste geschrift „Erkenntnistheorie und Theologie". Zijn stelling is, dat het idealisme, daarin inbegrepen het kriticisme, godsdienst onmogelijk maakt en slechts als een illusie kan zien, althans weerloos is prijsgegeven aan de kritiek van Feuerbach, omdat het kennis van een van het subject onafhankelijke, bovenwereldse werkelijkheid onmogelijk maakt. Het kent krachtens de „Satz des Bewustseins" slechts van het subject afhankelijke objecten. De waarheid van de godsdienst en dus de theologie zijn slechts gewaarborgd bij een realistische kennistheorie. Daarmee zijn de godsdienst en de theologie niet afhankelijk gemaakt van de filosofie. In de eerste plaats leidt de analyse van het phaenomeen der kennis tot een realistische kennistheorie en bovendien garandeert juist het scheppingsgeloof de werkelijkheid der wereld, – welke laatste gedachte men ook bij prof. de Sopper vindt. Het is de fout o.a. van de dialectische theologie, dat zij zich niet van het idealisme heeft losgemaakt.

De schrijver wijst nu op een drietal godsdienstfilosofen, nl. Karl Dunkmann, Adolf Schlatter en Carl Stange, die reeds ingezien en uitvoerig betoogd hebben, dat de godsdienst en de theologie om een realistische kennistheorie vragen, ook al is op hun beschouwingen gegronde kritiek uit te oefenen. Hierbij sluit zich aan een kritische bespreking van het werk van Karl Heim, waarin wordt aangetoond, hoe deze juist door zijn vasthouden aan het idealisme faalt in de poging, de geloofszekerheid wijsgerig te funderen en zo een argumentum e contrario levert.

Wij hebben op deze wijze een belangrijk en belangwekkend boek gekregen. Het is echter jammer, dat de schrijver de genoemde theologen referend, zij het ook kritisch, bespreekt, in plaats van de bruikbare resultaten, waartoe zij gekomen zijn, zelfstandig te verwerken. Nu lijkt zijn methode te veel op die van boeken met boeken schrijven. Dit bezwaar blijft, ook al kunnen wij dankbaar zijn voor het gebodene. H. DE VOS

HERMANN DIEM, *Die Existenzdialektik von Sören Kierkegaard.* Evangelischer Verlag A.G. Zollikon-Zürich, 1950. 207 S.

Een boek van bijzondere qualiteiten door een uitnemend Kierkegaardkenner geschreven. Het zij vooral hun aanbevolen, die Kierkegaard

haastig voor hun theologie willen annexeren; immers de dialectiek, dat is hier de existentie-dialektiek, is centraal voor Kierkegaards denken, deze bepaalt zijn indirecte methode. Hij wil correctief zijn; vooronderstelt het feit der openbaring, kerk en dogma; zijn dialectiek stuurt aan op toe-eigening en verinnerlijking. Dogmatisch positie nemen en dialectisch te werk gaan zijn twee incommensurabele grootheden. Kierkegaard is dan ook geen existentie-philosoof, het gaat hem zelfs niet om het existentiële denken, maar hij spreekt als en over de existentiële denker.

Zijn correctieve houding heeft hij volgens Diem tot op het laatst toe, ook in zijn ,,aanval'', volgehouden en de lezer moet zelf uitmaken of het aanval of verdediging is. Deze strijd is dus geen ,,ontsporing'', zoals men wel zei.

Bijzonder belangrijk vond ik wat Diem schrijft over de verhouding van voorbeeld en genade bij Kierkegaard, welke door Diem geheel dialectisch gezien wordt. Daarnaast en met deze vraag geheel verbonden is Kierkegaards Luther-critiek in zijn ,,papieren''. Diem gaat er uitvoerig op in en ontleedt hier met grote scherpzinnigheid.

Nu doet zich het merkwaardige voor, dat Kierkegaard in zijn Luther-critiek afwijkt van de existentiedialectiek, die wij in de door hem gepubliceerde werken vinden. Schrijver schildert dit alles uitvoerig; de vraag komt nu op: heeft die lijn, die in de Luther-critiek zo naar voren komt, geen invloed gehad op zijn latere openlijke strijdaanval? Is die laatste wel louter correctief bedoeld òf openbaart zich hier ook die andere lijn? Diem zegt: in zijn openlijk gepubliceerde werk worden de conclusies uit zijn Luther-critiek niet getrokken (182). Hiervan ben ik, wat het laatste jaar van strijd betreft, nog niet geheel door Diem overtuigd en 't blijft bij mij de vraag of hier niet beide lijnen aanwezig zijn.

Diem moet dan ook verklaren waarom Kierkegaards existentie-dialectiek in de werken een andere is dan zijn dialectiek in de latere delen van de papieren; maar tenslotte ziet hij ook een samenhang tussen beide lijnen. ,,Dasz eine saubere und exklusive Durchführung der beiden Linien gar nicht möglich ist, ergibt sich sachlich daraus, dasz es sich meist erst an den Konsequenzen entscheidet, auf welchem der beiden Wege sich Kierkegaard befindet. Diese Konsequenzen sind aber im Einzelfall meist nicht gezogen. Und im Blick auf die Person Kierkegaards ist es darum nicht möglich, weil es hier und dort derselbe Kierkegaard ist, der nach seiner eigenen Erkenntnis durch sein öffentliches Werk in Zucht genommen wurde und sich möglicherweise dieser Zucht immer wieder einmal zu entziehen suchte. Wer will in jedem einzelnen Fall feststellen, ob das eine oder das andere der Fall war?'' (200/1).

Voor degenen die zich ernstig met Kierkegaard-studie bezig houden is dit werk boeiende lectuur. Voor de velen die tegenwoordig in Kierkegaard ,,belang stellen'' graaft het te diep.

W. Leendertz

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De Redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

J. Chambon, *Geschiedenis ener Martelaarskerk. Het Protestantisme in Frankrijk* (vert. J. v. d. Kraan), Oosterbaan en Le Cointre. Goes 1951. 214 blz., geb. f 5.50.

W. H. Gispen, *Exodus* (Korte Verkl. der H.S.), J. H. Kok, Kampen 1951, 239 blz., geb. f 5.75.

C. J. Goslinga, *Het Boek der Richteren I* (Korte Verkl. der H.S.), J. H. Kok, Kampen 1951, 202 blz., geb. f 4.95.

A. Noordtzij, *Ezra-Nehemia* (Korte Verkl. der H.S.), J. H. Kok, Kampen 1951, 279 blz., geb. f 5.90.

Elpidius Bruna O. F. M., e.a., *Bijdrage tot de Kerkgeschiedenis van Friesland*, T. Wever, Franeker 1951, 264 blz., geb.

M. L. Kooreman, *De Meesters van de Toekomst*, 37 blz.

W. Banning, *Het Communisme als politiek-sociale wereldreligie*, van Loghum Slaterus, Arnhem 1951, 239 blz.

A. Frank-Duquesne, *Création et Procréation*, Les Editions de Minuit, Paris 1951, 269 p.

G. Brillenburg-Wurth, *Het Christelijk Leven in de Maatschappij*, J. H. Kok, Kampen 1951, 300 blz., geb. f 8.90.

H. Pleyel, *Från Hustavlans Tid*, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm 1951, 207 p.

J. van der Ploeg O.P., *Enkele beschouwingen over de theologische aard en de methoden van het Oude Testament* (oratie), Dekkers en Van de Vegt, Nijm.–Utr. 1951, 16 blz., ing. f 1.–.

G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, Origo-Verlag, Zürich 1951, 94 S.

K. J. Brouwer, *Dr A. C. Kruyt, dienaar der Toradja's*, J. N. Voorhoeve, Den Haag 1951, 190 blz., geb. f 5.90.

S. Anema, *Het Hooglied*, De Graafschap, Aalten 1950, 78 blz., ing. f 1.75.

J. H. Sillevis Smitt, *Vijf minuten vóór appèl*, van Keulen, Delft z.j., 56 blz.

I. Soisalon-Soininen, *Die Textformen der Septuaginta-Übersetzung des Richterbuches*, Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Helsinki 1951, 123 S., F.M. 400.–.

Ph. J. Idenburg e.a., *Evangelische benadering van de mens*, van Keulen, Delft 1951, 224 blz., geb.

R. Beumer, *Hoe leid ik een vereniging?* J. M. Meulenhoff, Amst. 1951, 106 blz., geb. f 3.90.

TIJDSCHRIFTEN

Theologische Zeitschrift (*Basel*), 7. Jhrg., 3., Mai–Juni 1951.

K. L. Schmidt, Lucifer als gefallene Engelmacht. M. Bindschedler, Weltfremdheit u. Weltoffenheid des myst. Denkens. A. Rich, Kryptorel. Motive bei Karl Marx. W. Völker, Harnack als Kirchenhistoriker.

Nr 4, Juli-Aug. 1951.

N. A. Dahl, Adresse u. Proömium des Eph. Briefes. M. A. Schmidt, Kirche u. Staat bei Ockham. D. Lerck, Calvin u der Humanismus. F. Medicus, Religion u. Kultur.

ENKELE OPMERKINGEN OVER HET VERBAND TUSSEN ZONDE EN ZIEKTE ENERZIJDS EN VERGEVING EN GENEZING ANDERZIJDS, IN HET OUDE TESTAMENT[1])

DOOR

H. A. BRONGERS

Weerselo

Het mag als bekend worden ondersteld, dat in enkele plaatsen van de Evangeliën een innig verband aanwezig wordt geacht tussen zonde en ziekte of lichamelijke gebrekkigheid enerzijds en tussen vergeving en genezing anderzijds. Bij de eerste relatie wordt het verband zuiver causaal gedacht. Ziekte of gebrekkigheid is een gevolg van zonde. Is de ziekte of het lichamelijk defect aangeboren, dan kan alleen nog de vraag rijzen bij wie de zonde gezocht moet worden, bij de patiënt zelf of bij zijn ouders (Joh. IX 2). Het schijnt *communis opinio* geweest te zijn dat ziekte en lichamelijke gebrekkigheid gezien moesten worden als een straf voor begane zonden. *Mutatis mutandis* geldt dezelfde opvatting ten aanzien van een voortijdige, gewelddadige dood (Luc. XIII 1–5).

De houding, die Jezus tegenover deze volksopvatting aangenomen heeft, blijkt niet onder alle omstandigheden dezelfde geweest te zijn. Wijst Hij in het geval van de 18 ongelukkigen, die onder de toren van Siloam bedolven werden, de door de Joden onderstelde uitzonderlijke zondigheid van deze mensen energiek af, zo schijnt Hij zich in de pericoop van de genezing van de man, die in Bethesda 38 jaar lang ziek gelegen had, merkwaardig genoeg, volkomen aan de volksopvatting te conforméren. De genezene wordt immers naar huis gezonden met de waarschuwing: zondig niet meer, opdat u niet iets ergers overkome (Joh. V 14).

Van de tweede relatie, die tussen vergeving en genezing, bezitten we in de Evangeliën helaas slechts één duidelijk voorbeeld, Matth. IX 1–8 par., de pericoop van de genezing van de verlamde. De genezing wordt hier gezien als een onmiddellijk en rechtstreeks gevolg van de schuldvergeving: houd moed, mijn zoon, uw zonden worden vergeven (ἀφιενται) of, zoals bij Lucas (V 20): uw zonden u *zijn* vergeven (ἀφεωνται).

---

[1]) Voordracht, gehouden in de vergadering van het Oud-Testamentisch Werkgezelschap in Nederland, op 5 April 1951, te Utrecht.

Gelijk bekend wordt in verreweg de meeste andere genezingsberichten de genezing toegeschreven aan het wonderen wekkend geloof van de betrokkene in Jezus van Nazareth: uw geloof heeft u gered, ga heen in vrede (Matth. VIII 10, IX 22, 29; XV 28; Marc. IX 24; X 52; Luc. V 20). Het zou echter onjuist zijn hier een tegenstelling met Matth. IX 1–8 te willen construeren. Al wordt in deze plaatsen het verband tussen vergeving en genezing niet met zoveel woorden genoemd, het is niettemin duidelijk, dat het voortdurend stilzwijgend wordt ondersteld. Het geloof in Jezus van Nazareth is het geloof in Zijn macht, Hem door God verleend, om op aarde zonden te vergeven (Matth. IX 6). Van een causaal verband tussen vergeving en genezing kan hier natuurlijk geen sprake zijn. Noch de vergeving, noch de genezing werken *ex opere operato*, maar hangen aan de genade Gods.

Het kwam mij voor, dat het de moeite waard zou kunnen zijn te onderzoeken of en in hoever deze Nieuw-Testamentische opvattingen teruggaan op typisch-Israëlietische noties in het Oude Testament. Bij eerste oogopslag schijnt het materiaal, dat ons voor dit onderzoek ten dienste staat, zeer overvloedig te zijn. Bij nader inzien echter blijkt een groot gedeelte hiervan slechts betrekkelijke waarde te hebben, daar in vele plaatsen, waar over ziekte wordt gesproken in het geheel geen verband met het begrip „zonde" wordt gelegd.

Een paar lexicografische opmerkingen mogen voorafgaan.

Het meest voorkomende verbum voor „ziek zijn" is חלה (Gen. XLVIII 1; 1 Sam. XIX 14, XXX 13; 1 Kon. XIV 1, 5, XVII 17; 2 Kon. VIII 7, 29, XX 1, 12; Jes. XXXVIII 1, 9, XXXIX 1; Ps. XXXV 13; Neh. II 2; 2 Kron. XXII 6, XXXII 24). Van dieren: Ez. XXXIV 4, 16; Mal. I 8, 13.

Van dit verbum zijn, met de betekenis ziekte, gevormd de substantieven חלי, (Dt. VII 15, XXVIII 59, 61; I Kon. XVII 17; 2 Kon. I 2, VIII 8; Jes. XXXVIII 9, LIII 3; Jer. VI 7, X 19; Ps. XLI 4; Pred. VI 2; 2 Kron. XVI 12, XXI 15), מחלה (Ex. XV 26, XXIII 25; 1 Kon. VIII 37; 2 Kron. VI 28, XXI 15); נחלה (Jes. XVII 11; Jer. X 19) en תחלאים (Dt. XXIX 21; 2 Kon. XXI 19; Jer. XIV 18, XVI 4; Ps. CIII 3).

Van de stam דוה die volgens Ges.-B. alleen in het Ethiopisch nog *ziek zijn* betekent, maar in het bijbels Hebreeuws in de betekenis van *menstrueren* voorkomt (Lev. XII 2), is afgeleid het substantief דוי, ziekte (Ps. XLI 4) en het adjectief דוי (Jes. I 5; Jer. VIII 18;

Klgl. I 22). In Dt. VII 15, XXVIII 60 schijnt מדוה reeds de ruimere betekenis van ramp, plaag te hebben.[1])

Tot ons eigenlijk onderwerp overgaande, kunnen we reeds dadelijk vaststellen, dat in het merendeel van deze plaatsen aan het fenomeen *ziekte* niets problematisch wordt gezien. De vraag naar het hoe en waarom van ziekte en zwakte wordt zelden gesteld. Dat is wel het geval in de individuele boete- en klaagpsalmen. Hier wordt het probleem niet alleen gesteld, maar ook de oplossing ervan gegeven. Gelijk immers bekend, wordt in deze psalmen de oorsprong van ziekte en zwakte steeds gezocht in zonden, die door de dichters werden bedreven of in overtredingen, die door hen werden begaan. Ziekte is een gevolg van zonde, of liever de straf, waarmede de zonde gewroken wordt:

Niets is meer gezond aan mijn vlees vanwege Uw gramschap,
niets is heel aan mijn gebeente vanwege mijn zonde.
Ps. XXXVIII 4

Neem Uw plaag van mij weg,
ik bezwijk onder de bestrijding van Uw hand.
Ps. XXXIX 11

Ik zeide: Heer, wees mij genadig,
genees mij, want tegen U heb ik gezondigd.
Ps. XLI 5

Mijn ziel is verzadigd van rampen,
en mijn leven is het dodenrijk nabij.
Uw grimmigheid rust zwaar op mij,
en door al Uw baren drukt Gij mij neder.
Ps. LXXXVIII 4, 8

Uit het feit, dat de dichter zich ziek en ellendig voelt, trekt hij de conclusie, dat hij op de een of andere wijze het goddelijk gebod moet hebben overtreden. Hij weet dat hij ondergaat wat hij heeft verdiend en de redelijkheid van de bestraffing komt in deze psalmen dan ook zelden in discussie. Soms is de bestraffing rechtstreeks, soms geschiedt ze door het intermediair van de persoonlijke vijanden van de dichter, wier woeden en drijven door God wordt toegelaten. Merkwaardig genoeg vinden we beide figuren een enkele maal in één psalm verenigd (XXV, XXXI, XXXVIII).

[1]) Cf. voor de gehele materie: A. Lods, *Les idées des Israélites sur la maladie*, BZAW 41, 1925, 181 sv.

Het valt op, dat het verbum חלה in geen enkele van deze psalmen wordt genoemd. Ook zoeken we vergeefs naar het substantief חלי of een ander derivaat van het verbum. In plaats van het algemene חלה te gebruiken, geven de dichters er de voorkeur aan van hun ongelukkige toestand een bredere, plastische beschrijving te geven. De één zegt dat zijn oog doorknaagd is van verdriet (Ps. VI 8, XXXI 10) en dat zijn beenderen verschrikt zijn (VI 3), een ander klaagt dat zijn merg als in zomerse hitte verdroogd is (XXXII 4) en een derde vergelijkt zijn getourmenteerd lichaam met stukgeslagen vaatwerk (XXXI 13). Een verklaring voor het niet gebruiken van חלה is moeilijk te geven. Wanneer we het toeval niet in het geding willen brengen, zullen we de oplossing wel moeten zoeken in het feit, dat men voor het doel dat men beoogde, aan de nuchtere constatering van het ziek zijn niet genoeg heeft gehad. Men vond het noodzakelijk door een uitvoerige schildering van de nood, waarin men verkeerde, God onder de indruk van de situatie te brengen, in de hoop Hem daardoor tot snel ingrijpen te bewegen. Zo geeft de dichter van Ps. XXXVIII een beschrijving van zijn toestand, die aan duidelijkheid niets te wensen overlaat.

6 Mijn wonden stinken, zij etteren
vanwege mijn verdwaasdheid;
7 Ik ben gebogen, zeer diep gebukt,
ik ben de ganse dag in het zwart.
8 Want mijn ingewanden zijn vol ontsteking
en niets is meer gezond aan mijn vlees;
9 Ik ben uitgeput, geheel en al verbrijzeld,
ik brul het uit vanwege het bonzen van mijn hart.

Naast de zonden en overtredingen van de individuele gelovige, die in deze boetepsalmen aan de orde worden gesteld, staat op vele andere plaatsen in het O.T. de collectieve schuld van het gehele volk. Deze wordt niet zelden op precies dezelfde wijze door de goddelijke sanctie getroffen als die van de individuele gelovige. JHWH straft Zijn volk Israël met ziekten en plagen, overeenkomstig de bedreiging aan het begin van Israëls geschiedenis uitgesproken. Wanneer Israël de stem van JHWH ongehoorzaam zal zijn en andere goden zal nawandelen, dan zal Hij de pest in hun midden zenden en andere verschrikkelijke ziekten om hen van de aarde te verdelgen (Dt. XXVIII 15 vv). Vgl. ook Num. XI 33, XIV 12 44, XXI en 2 Sam. XXIV 15. In al deze pericopen hebben we met echte ziekten

en plagen te maken, in het laatste geval zelfs met een dodelijke epidemie.

In de profetische literatuur is een dergelijke, rechtstreekse bestraffing van het volk met ziekten vrij zeldzaam. Een duidelijk voorbeeld is alleen Am. IV 10. In deze literatuur ontmoeten we dit merkwaardig verschijnsel dat wanneer over het volk Israël als een lijdende gesproken wordt, dit nooit letterlijk, maar altijd in figuurlijke zin wordt bedoeld. De ellendige godsdienstige, economische en politieke situatie, waarin het volk zich op een bepaald moment bevindt, is soms voor de profeet, die in die tijd optreedt, aanleiding het volk met een ernstige zieke te vergelijken. Hos. V 13; toen Efraïm zijn ziekte (חליו) zag. D.w.z. toen Efraïm zich zijn ellende en misère op elk gebied des levens bewust werd. Merkwaardig genoeg zijn ook in dit overdrachtelijk spraakgebruik derivaten van חלה vrij zeldzaam (alleen Jes. I 5, LIII 4; Hos. V 13). Evenals in de individuele boete- en klaagpsalmen wordt ook hier aan een meer directe beschrijving van het ziektebeeld de voorkeur gegeven.

In dit verband vraagt het gebruik van de volgende substantieven onze aandacht.

a. מזור Als derivaat van זור het best te vertalen met etterende wonde, zweer, gezwel. Komt slechts op twee plaatsen voor, nl. in de reeds genoemde locus Hos. V 13, waar het parallel staat met חלי en Jer. XXX 13: geen verzorging is er van het gezwel, er is voor U geen geneesmiddel.

b. פצע Van פצע iemand een wonde toebrengen (1 Kon. XX 37; Hoogl. V 7). Cf. ook Gen. IV 23; Ex. XXI 25; Spr. XXIII 29, XXVII 6. Te vertalen met *wonde*. De enige plaats in het Corpus Propheticum is Jes. I 6:

> wonden en striemen en etterbuilen, die niet uitgedrukt noch verbonden zijn.

c. חבורה Van חבר bontgekleurd zijn (?). Te vertalen met wonde, striem, buil. Jes. LIII 5: door zijn striemen is ons genezing geworden. Cf. ook Jes. I 6; Ps. XXXVIII 6. Soms synoniem met פצע (Gen. IV 23; Ex. XXI 25).

d. מכה Van נכה, slaan. Dt. XXV 3: slag met een stok of gesel. Militaire nederlaag (Joz. X 10; Ri. XI 33, XV 8; 1 Sam. IV 10, XIV 30, XIX 8; 1 Kon. XX 21). Een ramp of plaag van de meest uiteenlopende aard (Lev. XXVI 21; Num. XI 33; 1 Sam. IV 8, VI 19). In Dt. XXVIII 61 verbijzon-

derd tot epidemie (par. met חלי). Vervolgens: het gevolg van een slag, dus *wonde* (2 Kon. IX 15; Zach. XIII 6). In deze zin vooral gebruikt in de profetische literatuur om er de ellendige toestand van het volk mee aan te duiden. Jer. XXX 12:

Uw breuk is dodelijk, Uw wonde smartelijk.

Cf. ook Jes. I 6; Mi. I 9; Nah. III 19.

e. שֶׁבֶר Breuk. Jes. XXX 13: scheur in een muur; Jes. XXX 14: breuk in een kruik; Lev. XXI 19: breuk in hand- of voetgewricht. Bij sommige profeten een zeer geliefd beeld om er de desolate toestand des lands mee te tekenen: de breuk van Jozef (Am. VI 6); de breuk van de dochter mijns volks (Jer. VI 14, VIII 11, 21; Klgl. II 11, III 48, IV 10). In het algemeen staat het voor ramp, calamiteit. Cf. de staande uitdrukking (ה)שד ו(ה)שבר verwoesting en algehele vernietiging (Jes. LI 19, LIX 7, LX 18; Jer. XLVIII 3; Klgl. III 47).

In de medische sfeer komen we weer in plaatsen als Jer. VI 14, VIII 11:

zij behandelen de breuk van de dochter mijns volks op lichtvaardige wijze.

Vooral bij Jeremia komt het woord dan ook enige malen voor in parallellie met מכה, wonde (X 19, XXX 12, 15). Cf. ook Nah. III 19.

Uit deze gegevens kan de volgende conclusie getrokken worden. De tekening van het volk onder het beeld van een zieke of gewonde blijkt een veel voorkomende profetische stijlfiguur te zijn. Wel is de frequentie verschillend. Bijzonder geliefd is de figuur bij Jeremia. Door zijn personifiëring van het volk (בת עמי, בתולת עמי VIII 21, XIV 17; Klgl. II 11, III 48, IV 10) geeft hij er nog een aparte kleur aan. Het volk wordt echt als een patiënt gezien. Het lichaam is met wonden en zweren overdekt, er is geen gave plek meer aan te vinden (Jes. I 5). De jonkvrouw is gebroken door een grote breuk (Jer. XIV 17).

Hoe is het volk zo ziek geworden? Het antwoord, dat de profeten op deze vraag geven, verschilt in niets van dat wat daarstraks in de individuele boetepsalmen gevonden werd. Israël is niet uit zichzelf ziek geworden. JHWH heeft het ziek gemaakt en wel als straf voor zijn zonde en afvalligheid. JHWH zelf is de auctor van deze rampen en misère.

Jer. XXX 15:

> Wat maakt gij misbaar over Uw breuk, over Uw dodelijke smart?
> Om de grootheid Uwer ongerechtigheid,
> omdat Uw zonden machtig groot zijn,
> heb Ik U deze dingen gedaan.

Cf. ook Jer. XXIX 17:

> Zo zegt JHWH Sebaoth: zie, Ik zend onder U het zwaard, de honger en de pest... omdat zij naar Mijn woorden niet geluisterd hebben.

Hoewel we er straks nog op terug zullen komen, kan reeds hier de opmerking gemaakt worden, dat dit medisch karakter van Jeremia's beeldspraak, al ontbreekt het bij de anderen niet geheel, voor deze profeet karakteristiek moet worden genoemd. Merkwaardig is b.v., vooral als we bedenken dat deze man ongehuwd was, zijn voorkeur om het leed, dat zijn volk onder de bestraffende hand van JHWH ondergaat, te vergelijken met de smarten van een barende vrouw (IV 31, VI 24, XIII 21, XXII 23, XXX 6, XLVIII 41, XLIX 22, 24, L 43). Hetzelfde beeld komt slechts eenmaal bij Jesaja (XIII 8), Dt.-Jesaja (XLII 14) en Micha (IV 9, 10) voor!

Het stellen van de diagnose wordt gevolgd door de therapie. Het is JHWH niet om de uitroeiïng van Zijn volk begonnen. Het leed, dat Hij Israël aandoet, is slechts als straf bedoeld. Aan elke straf komt echter eenmaal een einde. Op Zijn tijd zal Hij Israël ook weer genezen.

Om het begrip *genezen* uit te drukken, heeft het Hebreeuws drie verba tot zijn beschikking.

a. גהה — Komt alleen voor in Hos. V 13, waar het parallel staat met רפא. De grondbetekenis schijnt te zijn: verwijderen, wegnemen, bevrijden van. Hier: het wegnemen van een gezwel.

b. חבש — Grondbetekenis: binden. Komt in allerlei nuanceringen voor, van het zadelen van een rijdier af (Gen. XXII 3; Num. XXII 21; 2 Sam. XIX 27; 1 Kon. II 40, XIII 13, 23; 2 Kon. IV 24) tot het vouwen van een tulband toe (Lev. VIII 13; Ez. XXIV 17). Wordt verder dan vooral voor het begrip *verbinden van een wonde* gebruikt (Ez.

---

[1]) Het besef, dat God Zelf de veroorzaker van rampen en plagen is, vinden we ook uitgedrukt in plaatsen als Dt. XXVIII 27; Hos. VI 1; Jer. XXI 6; Job V 18.

XXX 21 voor het spalken van een gebroken arm). Ook hier echter weer geen voorbeelden van een medische betekenis in de gewone, alledaagse zin van het woord. Het verbum wordt als medische term steeds in overdrachtelijke zin gebruikt.

Jes. XXX 26

Op de dag dat JHWH de breuk van Zijn volk zal verbinden en de wond, waarmede het geslagen is, genezen.

Jes LXI 1

Hij heeft mij gezonden om te verbinden de gebrokenen van hart. Cf. ook Ps. CXVII 3).

Ez. XXXIV 4

Het gebrokene verbindt gij niet.

c. רפא Arab. repareren; ethiop. aan elkaar naaien; syr. genezen (cf. Ges.-B. s.v.).

Qal en Pi-ʻēl: genezen, gezond maken (Num. XII 13; 2 Kon. XX 8; Ps. VI 3, XXX 3). Van hieruit kan het verbum, evenals in het Ned., gemakkelijk de betekenis krijgen van: behandelen, cureren. Jer. LI 9: wij hebben Babel behandeld, maar zij is niet te genezen; Hos. VII 1: terwijl ik Israël behandel, komt Efraïms ongerechtigheid aan het licht.

Hitp. zich laten behandelen, zich laten genezen. 2 Kon. IX 15: Joram laat zich in Jizreël behandelen voor de wonden, die hij in de strijd tegen de Syriërs heeft opgelopen. Het part. act. רפא betekent dokter, arts (Gen. L 2; Ex. XV 26; Jer. VIII 22; Job XIII 4; 2 Kron. XVI 12). Naar analogie van Jer. XIX 11 (een stukgeslagen pot, die niet meer heel gemaakt kan worden) heeft רפא in Klgl. II 13 en Ps. LX 4 de beperkter betekenis van: een breuk helen. Cf. ook Ps. CXLVII 3: Hij geneest (heelt) de gebrokenen van hart.

Op drie plaatsen staat רפא par. met חבש Jes. XXX 26; Ps. CXLVII 3 en Job V 18.

Van רפא is afgeleid het substantief (ה), מרפא genezing (Jer. VIII 15, XIV 19, XXXIII 6; Mal. III 20).

רפאתים staat voor medicijn, geneesmiddel (Spr. III 8, IV 22, XII 18, XIII 17, XVI 24).

Synoniem met is רפא de uitdrukking העלה ארכה, lett. nieuw vlees doen komen op een wonde (Jer. VIII 22, XXX 17, XXXIII 6).

Voor ons doel is echter alleen het overdrachtelijk gebruik van רפא van belang. In aanmerking komen alle plaatsen waar dit verbum de betekenis heeft van: opheffing van leed, veroorzaakt door zonden en overtredingen van een individuele gelovige of van het volk als geheel.

Een nauwkeurig onderzoek van deze plaatsen brengt aan het licht, dat רפא vele aspecten heeft en daarom niet, zoals in vertalingen maar al te vaak geschiedt, alleen met *genezen* vertaald mag worden. Zo is het duidelijk, dat het verbum in Jer. XVII 14, waar het fenomeen ziekte in het geheel niet in het gezichtsveld komt, het best met *helpen* vertaald kan worden. Het parallelle woord הושיעני maakt dat waarschijnlijk. Zo bewijst ook het parallelismus membrorum in Ps. CVII 20 (מלט) dat רפא hier de betekenis heeft van redden, verlossen.

Gedachtig aan het feit, dat de vleugel in het O.T. een bekend beeld voor het begrip bescherming is, zou er misschien iets voor te zeggen zijn om in Mal. III 20 מרפא niet met genezing, maar met bescherming te vertalen.

Ook in Hos. XI 3 heeft רפא niet de specifieke betekenis van genezen. De contekst geeft er in het geheel geen aanleiding toe. De profeet tekent JHWH's liefde jegens Israël onder het beeld van een vader, die zijn kind leert lopen en het telkens op de arm neemt om het te laten uitrusten. Hier moet רפא wel betekenen: *liefhebben* en wel in de practische toepassing ervan: zich moeite voor iemand geven. Vs 4: *Ik trok ze met koorden der liefde* schijnt deze exegese te steunen.

Belangrijker dan de tot nu toe genoemde plaatsen zijn echter een aantal andere, waar רפא even goed met genezen als met vergeven vertaald schijnt te mogen worden. Een goed voorbeeld is Ps XLI 5:

> Ik zeide: O JHWH, wees mij genadig,
> genees mijn ziel, want ik heb tegen U gezondigd.

Het tweede deel van de tweede versregel vraagt als eerste een bede als: vergeef mij. In deze richting wijst ook חנני in de eerste regel.

Iets dergelijks zien we ook in de volgende plaatsen.

Jer. III 22: Keert weder, gij afvallige zonen,
Ik zal uw afkeringen genezen.

Hos. XIV 5: Ik zal hun afkering genezen.

Er is veel voor te zeggen om hier רפא met vergeven te vertalen. רפא heeft hier immers dezelfde zin als b.v. סלח. Merkwaardig genoeg zijn er in de LXX twee plaatsen, die aan deze interpretatie steun schijnen te geven.[1]) In Dt. XXX 3 heeft de LXX i.p.v. M:

ושב יהוה אלהיך את־שבותך:

καί ἴασεταί κυρίος τας ἁμαρτίας σου.

Ook hier zou het voor de hand liggen de vertaling *vergeven* te kiezen. Nog duidelijker is Sir. XXVIII 3:

ἀνθρωπος ἀνθρωπῳ συντηρεί ὀργήν, καί παρα κυρίου ζητεί ἰάσίν.

Hier kan *ἴασις* immers moeilijk iets anders dan vergeving betekenen.

Buitengewoon belangwekkend is in dit verband 2 Kron. XXX 20: en JHWH verhoorde Hiskia en וירפא het volk. De pericoop handelt over de viering van het Paasfeest in Jeruzalem. Hiskia had zich voor het welslagen van dit feest grote moeite getroost en was er in geslaagd van heinde en verre deelnemers naar Jeruzalem te krijgen. Als het feest bijna ten einde is, blijkt het dat velen uit de stammen Efraïm en Manasse, Issaschar en Zebulon verzuimd hadden zich cultisch te reinigen. Bovendien hadden zij nog het Pascha gebruikt op een wijze, die op vele punten van de in Jeruzalem gebruikelijke afweek. Voor deze cultische overtredingen nu doet Hiskia voorbede. JHWH moge deze zonde door de vingers zien. Al hebben deze mensen het Pascha dan niet gevierd volgens de ritus van de Tempel in Jeruzalem, niettemin had hun komst bewezen dat ook zij JHWH met hun gehele hart hadden gezocht. Het verhaal eindigt dan met de mededeling, dat JHWH deze pleitgrond liet gelden en het volk *genas*. Niet zonder verbazing vragen we ons echter af, waarvan het volk hier genezen moest worden. Van enige ziekte of plaag is in heel het verhaal immers geen sprake. De contekst laat ook hier geen andere vertaling van וירפא toe dan: en Hij *vergaf*.

Hoe duidelijk al deze plaatsen ook schijnen te zijn, toch zullen we goed doen met het trekken van conclusies even te wachten. Immers, tegenover plaatsen waar רפא inderdaad met zeker recht met *vergeven* vertaald kan worden, staan andere, waar alleen de vertaling *genezen* op haar plaats is. De kwestie is deze, dat we in de

[1]) Kittel, *ThWb* III, 1936, 202ff.

onderhavige plaatsen naar alle waarschijnlijkheid met een pregnante uitdrukkingswijze te maken hebben. In feite is het zo, dat er geen genezing zonder vergeving is. Maar het laatste gaat aan het eerste vooraf. We zijn in de gelukkige omstandigheid, dit aan enige interessante loci te kunnen demonstreren.

2 Kron. VII 14:

> Zo zal Ik uit de hemel horen en hun zonden vergeven en hun land genezen.

Jes. XIX 22:

> En JHWH zal de Egyptenaren duchtig slaan en genezen. Zij zullen zich tot JHWH bekeren en Hij zal zich van hen verbidden laten (= Hij zal hen vergeven) en Hij zal hen genezen.

Ps. CIII 3:

> die al uw ongerechtigheid vergeeft,
> die al uw krankheden geneest.

In al deze plaatsen zijn רפא en סלח bijna synoniemen. Zodra de vergeving een feit geworden is, is de genezing er ook. Vergeving gaat wel aan de genezing vooraf, maar het verschil in tijdsruimte is zo klein, dat de handelingen schijnen samen te vallen en רפא soms even goed met *vergeven* als met *genezen* vertaald kan worden.

Een dergelijke manier van zich pregnant uitdrukken vinden we ook in die plaatsen, waar als object van רפא de משובות, de afval van het volk wordt genoemd: Jer. III 22, Hos. XIV 5. Bedoeld is natuurlijk, dat JHWH de gevolgen van de afval genezen zal. In de gedachtegang van de profeten vallen oorzaak en gevolg echter met elkaar samen. Afval *is* ellende. En deze is niet beter te vergelijken dan met de toestand van een zieke. Als JHWH de zieke geneest, neemt ook de misère automatisch een einde.[1])

Het spreekt welhaast vanzelf, dat de vergeving/genezing aan een bepaalde voorwaarde gebonden is. In naam van JHWH wordt door de profeet van het volk bekering geëist, terugkeer tot JHWH (שׁוּב! Hos. VI 1; Jer. III 22). Het spreekt eveneens vanzelf, dat de genezing alleen bij JHWH te vinden is. Hij is de enige, die op de naam רפא aanspraak maken mag (Ex. XV 26!). Efraïm vergist zich, wanneer het denkt bij de koning van Assyrië de hulp te kunnen vinden, die het nodig heeft (Hos. V 13). Job noemt de vrienden, die gekomen zijn om hem te troosten „dokters van niets" (XIII 4: רפאי אלל). De enige, die hem werkelijk genezen kan, is JHWH.

[1]) Cf. ook J. J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament*, Bern, 1940, 78ff.

Daarom wordt het ook aan Asa kwalijk genomen dat hij, inplaats van bij JHWH, de hulp bij dokters heeft gezocht (2 Kron. XVI 12).

Belangrijk is het nu er op te letten, dat voor het Israëlietisch besef ziekte en genezing uit dezelfde hand komen. JHWH is van beide de auctor.

Dt. XXXII 39:

Ik dood en maak levend,
Ik sla en Ik heel...

Hos. VI 1:

Komt, laat ons tot JHWH terugkeren!
Want Hij heeft verscheurd en Hij zal genezen,
Hij heeft geslagen en Hij zal verbinden.

Job V 18:

Want Hij doet smart aan en Hij verbindt,
Hij doorwondt en Zijn handen helen.

Dit geldt zowel in letterlijke als in overdrachtelijke zin. Het is evenzeer waar voor gewone ziekte en genezing als voor de onder dit beeld getekende ellende en bevrijding daaruit van enkeling of volk. Hier ontbreekt elk spoor van dualisme, dat goed en kwaad aan twee verschillende auctores zou willen toeschrijven. Zouden wij het goede van Elohim wel willen ontvangen en het kwade niet? vraagt Job (II 10). Ziekte en leed zijn straf van God voor begane zonden. Die straf kan ook alleen door God zelf weer worden opgeheven. Dit geschiedt in en door de vergeving, die Hij de mens schenkt in antwoord op diens schuldbelijdenis. In de Psalmen liggen de illustraties van dit algemeen gehuldigde besef voor het grijpen. Uit het rijke materiaal kiezen we slechts Ps. XXXII 5:

Mijn zonde maakte ik U bekend
  en mijn ongerechtigheid verheelde ik niet;
ik zeide: Ik zal aan JHWH mijn overtredingen belijden
  en Gij vergaaft de schuld mijner zonde.

Schuldbelijdenis en vergeving liggen hier zo dicht bij elkaar, dat ze a.h.w. in één adem kunnen worden genoemd. Hier wordt uitdrukking gegeven aan de geloofswaarheid, dat God de zondige mens reeds met Zijn schuldvergeving staat op te wachten.

Tenslotte moet nog iets over de *inhoud* der vergeving worden gezegd. Hier vragen een paar markante plaatsen onze aandacht.

Jes. LVII 18 vv:

Ik zie zijn wegen en Ik zal hem genezen. Ik zal hem opnieuw vertroosting schenken, nl. aan zijn treurigen. Ik schep de vrucht der lippen: vrede, vrede voor hen, die verre zijn en voor hen die nabij zijn, zegt JHWH en Ik zal hem genezen.[1]

Jer. VIII 15:

Men wacht op vrede, maar er is niets goeds;
naar tijd van genezing, maar er is verschrikking.

Jer. XXXIII 6:

Zie, Ik zal hun gezondheid en genezing schenken en Ik zal hen genezen. Ik zal hun openbaren overvloed van vrede en waarheid.

Het slagwoord in al deze teksten is שלום. In de laatste tekst komt daar nog אמת bij. Aan Pedersen danken we een nieuwe visie op het zo complexe begrip שלום.[2] De grondbetekenis blijkt te zijn: de vrije, onbelemmerde groei van de ziel. Van hieruit nadert het begrip de betekenis harmonie. Alles is juist, zoals het behoort te zijn. שלום is de toestand van de ideale verhoudingen. Voor ons doel is in dit verband één omschrijving van Pedersen van belang: שלום *is the most comprehensive denomination of happiness as it designates the healthy development in all forms* (p. 330). Daarom is de tegenhanger van שלום, שבר: breuk, juist het woord, dat we bij onze beschouwingen zo dikwijls als uitdrukking van het verstoorde evenwicht zijn tegengekomen. De שלום is gebroken, nl. door de zonde en deze breuk kan slechts in de schuldvergeving worden geheeld. Zo kan het ook niet verbazen om מתום gaafheid, heelheid, parallel met שלום gebruikt te zien.
Ps XXXVIII 4:

Er is niets heel (מתום) aan mijn vlees vanwege Uw gramschap,
niets ongeschonden (שלום) aan mijn gebeente vanwege mijn zonden.

De wortel תמם betekent allereerst gaaf, heel, gezond zijn. Aan de dieren, die geofferd worden, mag niets mankeren, ze moeten volkomen gezond en zonder enig gebrek zijn (Ex. XII 5; Lev. I 3, IV 3, 23, V 15, XXII 19, XXIII 12; Num. VI 14). Voor JHWH, wiens eigen handelen immers תמים is (Dt. XXXII 4), is het beste nauwelijks

---

[1]) In afwijking van M. leest de nieuw-ontdekte Jesaja-rol (M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, I, New Haven, 1950): ואשלם לוא תנחמים לוא ולאבליו

[2]) J. Pedersen, *Israel, its life and culture*, I, II, Copenhagen, 1926, 263, 311 seq.

goed genoeg. Hij heeft een gruwel aan alles wat gebrekkig en onvolkomen is. Dit is ongetwijfeld ook de achtergrond van de bepalingen in Lev. XXI, waar geëist wordt dat de priesters zonder enig lichamelijk gebrek of afwijking zullen zijn. JHWH wil gave, gezonde mensen. Gezond moeten allereerst zij zijn, die Hij tot Zijn bijzondere dienst geroepen heeft, de priesters dus, maar verder dan ook het gehele volk, dat immers in zijn geheel geroepen is een priesterlijk koninkrijk en een geheiligd volk te zijn (Ex. XIX 6). Dat aan deze lichamelijke en geestelijke gezondheid van enkeling en volk tot nu toe vrijwel alles ontbreekt, ziet het profetisch getuigenis als een gevolg van de zonde. Aan deze ongelukkige situatie zal echter op Gods tijd een einde komen. Daarom kan de heerlijkheid van de eindtijd niet schoner getekend worden dan in de bewoordingen van Jes. XXXIII 24:

> en geen inwoner zal zeggen: ik ben ziek;
> het volk, dat daarin woont, heeft vergeving van zonde.

Overzien wij nu de gevonden resultaten, dan blijkt de in de aanhef van het artikel gestelde vraag in bevestigende zin beantwoord te moeten worden. Jezus' opvattingen over de relatie vergeving/genezing blijken op O.T.-ische noties terug te gaan. Heel verwonderlijk is dat ook niet. Zag Hij zich t.a.v. de Wet meer dan eens gedwongen, zich met alle kracht die in Hem was, tegen allerlei overgeleverde voorstellingen te weer te stellen: Gij hebt gehoord, dat tot de ouden gezegd is, ... maar Ik zeg U: . . . . ., hier lag de situatie geheel anders. Immers overal waar in de Bijbel over schuldvergeving gesproken wordt, schouwen wij in het hart van het Evangelie. Dat Evangelie vinden wij ook bij de profeten en in het Psalter. Jezus heeft zich hierbij aangesloten. Het nieuwe in *Zijn* verkondiging was echter, dat God *Hem* macht verleend had hier op aarde de zonden der mensen te vergeven.

DE GOD VAN „LES MOUCHES"

DOOR

J. SPERNA WEILAND

Brouwershaven

In Christelijke kringen wordt tegenover de filosofie van Sartre een zeer afwijzende houding ingenomen: en Sartre zelf heeft daar alle aanleiding toe gegeven. Voor hem is het Christendom een godsdienst temidden van andere godsdiensten – een illusie temidden van andere illusies: om tot werkelijke vrijheid te komen zal de mens zich ook deze illusie moeten ontzeggen. En ook wanneer in de theologie van onze eeuw wel eens een woord van waardering voor de filosofie van Sartre te horen is, klinkt vooral de afwijzing van deze filosofie met zijn militante atheïsme door, het meest hevig wellicht in R.K. kringen maar niet alleen daar.

Het is daarom wellicht goed eens aandachtig te luisteren naar wat J. P. Sartre eigenlijk over het Christendom zegt. Om te beginnen: hij zegt weinig over het Christendom en over de godsdienst in het algemeen. Anders dan Feuerbach en Nietzsche en Marx ,,bestrijdt'' Sartre de godsdienst: hij bestrijdt eigenlijk niet, hij zwijgt. Maar zijn zwijgen is veelzeggend en voor de Kerk een teken aan de wand! In het zwijgen toont de ,,vrijheid'' zich. Enkele keren echter wordt dit zwijgen verbroken: in ,,Wegen der Vrijheid'' schijnen enkele interessante dingen gezegd te worden, in het hoofdwerk van Sartre wordt enkele keren vluchtig over God en godsdienst gesproken, in dat boekje, dat het existentialisme als ,,humanisme'' beschrijft, worden enkele opmerkingen gemaakt, maar alles wat daar gezegd wordt heeft niet zo heel veel te betekenen.[1]) Daarnaast staat echter het toneelstuk *Les Mouches:* vooral in dit stuk heeft Sartre zich explicite met de religieuze vraagstukken bezig gehouden en zich rekenschap gegeven van zijn eigen verhouding tot de religieuze werkelijkheid. Het is daarom, dat *Les Mouches* ernstige aandacht verdient.

Dit stuk is een bewerking van de beroemde tragedie van Electra, die in de oudheid werd bewerkt door Sophocles en Euripides: het thema is dan ook gelijk aan dat van de antieke Electra-tragedie. Het

---

[1]) Voor een korte en heldere samenvatting van wat Sartre in *L'être et le Néant* en *L'existentialisme est un humanisme* over God zegt vgl. Dr B. Klein Wassink: *Credo quia absurdum? Het belang van de existentiephilosophie voor de eristische theologie* (Assen 1950) blz. 61–66.

thema is dus het volgende: Agamemnon, koning van Argos, aanvoerder van de Grieken in de strijd tegen Troje, keert na de overwinning op Troje terug naar Argos. Gedurende zijn afwezigheid is koningin Clytaemnestra met Aigisthes getrouwd en de terugkerende Agamemnon wordt door Aigisthes en Clytaemnestra gedood. Van de kinderen van Agamemnon en Clytaemnestra blijven Chrysothemis en Electra in het paleis van Argos, maar Orestes moet gedood worden. Hij wordt echter niet gedood, maar wordt opgevoed te Athene en keert later naar Argos terug om de dood van zijn vader te wreken: zo eindigt de antieke tragedie met de dood van Clytaemnestra en Aigisthes door de hand van Orestes – en met de woorden van het koor

Ὦ σπέρμ' Ἀτρέως ὡς πολλὰ παθὸν
δι' ἐλευθερίας μόλις ἐξῆλθες
τῇ νῦν ὁρμῇ τελεωθέν.

Is het thema gelijk, de uitwerking is bij Sophocles en Sartre geheel verschillend. De Orestes van Sophocles is een ander dan de Orestes van Sartre, de Kosmos, waarin de Orestes van Sophocles leeft, verschilt van de wereld waarin de Orestes van Sartre zijn weg gaat: de Orestes van Sartre is een Mens-zonder-Kosmos. De wereld van de antieke tragedie is een wereld van „eeuwige wetten", van *ἄγραπτα κἀσφαλῆ νόμιμα* [1]), die aan alle menselijke willekeur onttrokken zijn en daarom de menselijke willekeur begrenzen: daarvan spreken de klassieke woorden van Oedipus:

. . . νόμοι πρόκεινται
ὑψίποδες, οὐρανίαν
δι' αἰθέρα τεκνωθέντες, ὧν Ὄλυμπος
πατὴρ μόνος, οὐδε νιν
θνατὰ φύσις ἀνέρων
ἔτικτεν, οὐδὲ μήν ποτε λά-
θα κατακοιμάσει·
μέγας ἐν τούτοις θεὸς οὐδὲ γηράσκει· [2])

[1]) Vgl. Sophocles, *Antigone* 453ff. Wanneer hij Antigone verhoort vraagt koning Creon hoe ze er toe komen kon zijn *νόμοι* te overtreden. En in haar beroemde antwoord zegt Antigone, dat men de goddelijke *ἀσφαλῆ νόμιμα* meer gehoorzaam moet zijn dan menselijke *κηρύγματα*:

οὐδὲ σθένειν τοσοῦτον ᾠόμην τὰ σὰ
κηρύγμαθ' ὥστ' ἄγραπτα κἀσφαλῆ θεῶν
νόμιμα δύνασθαι θνητὸν ὄνθ' ὑπερδραμεῖν.

[2]) Sophocles, *Oidipous Tyrannos* 863ff.

Deze „eeuwige wetten" zijn samengevat in de mythische gestalte van *Δίκη*, die de Erinyen zendt naar ieder, die de door deze wetten gestelde *μέτρα* overschrijdt, al was het Helios, die zich aan deze overschrijding van de *μέτρα* schuldig maakte: *Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης επίκουροί ἐξευρήσουσιν* [1]. En zo is de vraag naar het recht (*Δίκη*) het weefgetouw, waarop de gehele Electra-tragedie geweven is. De kern van de antieke tragedie van Electra is dan ook het gesprek tussen koningin Clytaemnestra en haar dochter Electra met als inzet de vraag naar het recht. Dat het recht en de „eeuwige wetten" niet op menselijke inzetting berusten dat wordt met klassieke eenvoud in de volgende woorden van Electra gezegd:

> *... τὸ γὰρ δίκαιον οὔκ ἔχει λόγον*
> *δυοῖν ἐρίζειν ...* [2]

Dat is de zekerheid, waarop de hele antieke tragedie rust: het recht is niet als voor Sartre een „affaire d'hommes"[3]. En het koor ziet de gehele tragedie door het recht aan de zijde van Orestes en Electra, en staat dan ook zelf gedurende de gehele tragedie naast Electra. Orestes kan zich ook gedurende de gehele tragedie beroepen op het feit, dat het *πυθικὸν μαντεῖον* heeft gezegd, dat de moord op Clytaemnestra en Aigisthes *ἐνδίκον* is.[4] En wanneer Chrysothemis niet de zijde van Electra kiest dan is dat niet omdat Electra onrecht doet, maar omdat wie vrij wil zijn zich moet schikken naar de wil van de meesters, die over de macht beschikken: ze erkent echter het recht van Electra:

> *...τὸ μὲν δίκαιον οὐχ ᾗ 'γω λέγω*
> *ἀλλ' ᾗ σὺ κρίνεις· εἰ δ' ἐλευθέραν με δεῖ*
> *ζῆν, τῶν κρατούντων ἐστὶ πάντ' ἀκουστέα.* [5]

In zoverre is er nog niets tragisch in de Electra van Sophocles. Wat Orestes doet is recht: daar valt niet over te „twisten". Het tragische is eerst gegeven met het feit, dat ook Clytaemnestra overtuigd is, dat ze het recht aan haar zijde heeft. In een eenzame grootheid staat ze tegenover Electra, tegenover het koor, tegenover Dikè,

[1]) Heraclitus B. Fragm. 94, in H. Diels-W. Kranz: *Die Fragemtne der Vorsokratiker I*, Berlin 1934[5].

[2]) Sophocles, *Electra* 446f.

[3]) J.-P. Sartre, *Les Mouches* II, 2:6. Het stuk is verschenen o.m. in J.-P. Sartre: *Theatre*, Paris 1947[48], p. 7–109.

[4]) Sophocles, *Electra* 32ff. [5]) Sophocles, *Electra* 338ff.

overtuigd, dat niet zij, maar Dikè, Agamemnon heeft gedood, dat de dood van Agamemnon recht was! Heeft Agamemnon niet Iphigeneia gedood? Dan moet Electra eens ophouden met van de daken te roepen dat haar moeder *πέρα δίκης* koningin van Argos is. ,,Je vader is door mijn hand gevallen: dat is je enige en eeuwige verwijt. Door mijn hand. Ik weet het wel en zal het niet ontkennen:

ἡ γὰρ Δίκη νιν εἷλεν, οὐκ ἐγὼ μόνη
ᾗ χρῆν σ' ἀρήγειν, εἰ φρονοῦς' ἐτύγχανες· [1])

Dat is eigenlijk het tragische thema van de Electra van Sophocles: enerzijds is er een alle menselijke willekeur overschrijdende orde van recht, zodat het onmogelijk is over het recht te ,,twisten'', anderzijds kunnen mensen twisten over het recht, omdat ze deze orde van Dikè niet kennen. Wie is eigenlijk de schuldige: Clytaemnestra die Agamemnon doodde of Agamemnon die Iphigeneia doodde of de godin Artemis die de dood van Iphigeneia wilde? De dood van Agamemnon is niet meer dan een schakel in de keten van fataliteit waarin de Atriden geketend zijn. Maar waar begint deze keten? Waar zijn de wetten van de Kosmos overtreden en wie heeft de schuld van het overtreden van de wetten? Is het Agamemnon, is het Clytaemnestra, is het Electra of Orestes? Zij allen zijn gedrevenen, zij allen zijn van meet af ,,engagés'', geworpen op hun weg! Wanneer ze schuldig zijn, wat is hun schuld en waar begint hun schuld? Dit niet-weten is het eigenlijk tragische schuldig-zijn voor alle schuld!

τοὺς ἐκ Διὸς γὰρ εἰκός ἐστι πάνθ' ὁρᾶν. [2])

Het zien en weten van mensen echter heeft zijn grenzen in een niet-zien en niet-weten waardoor de mens schuldig is!

We moesten enigszins uitvoerig over de Electra van Sophocles spreken om de grote verschillen te kunnen tonen tussen deze tragedie en *Les Mouches* van J. P. Sartre. Kort gezegd komen alle verschillen hierin samen, dat Sartre geen tragedie geschreven heeft. Terwijl de Electra-tragedie van Sophocles zich afspeelt tegen de achtergrond van een Kosmos van wetten speelt *Les Mouches* zich af tegen de achtergrond van de facticiteit van het ,,en-soi'', tegen de achtergrond van een ,,Welt ohne Zeichen'' (H. Kuhn). Hier kan de vraag naar het recht, naar Dikè, eigenlijk niet gesteld worden. Het décor van Sophocles is een antieke tempel, dat van Sartre de naar Argos

[1]) Sophocles, *Electra* 528f. [2]) Sophocles, *Electra* 659.

verzette ruïnes van Europa. Argos van Sartre is „le désert, le néant des sables sous le néant lucide du ciel: il est sinistre" (II, 2 : 4). Er is geen Kosmos, er zijn geen ἀσφαλῆ νόμιμα, er is geen recht: en dat er geen recht, geen ἀσφαλῆ νόμιμα en geen Kosmos zijn is de vrijheid van de mens. Nu kan de mens als „schepper van waarden" optreden: nu kan de mens zijn eigen Schepper zijn! Nu kan de mens eerst recht gaan „twisten" over het recht en de grenzen van het δίκαιον naar willekeur verschuiven. De uitdrukking daarvan is gegeven in de woorden van Orestes, waarmee de wil van God als grond van het recht afgewezen wordt: „La justice est une affaire d'hommes" (II, 2 : 6). Daarmee zijn de antieke ethiek en de Christelijke ethiek beide in één slag afgewezen: maar daarmee is ook de crisis der ethiek, die om een antwoord vraagt, aangewezen...

Zo treedt dan Orestes op tegen het décor van de ruïnes van Europa. De Orestes van Sartre is niet meer de antieke tragische held, maar de mens van deze eeuw, die leeft in een „geschonden wereld" zonder geldende wetten. Wat van een van de andere helden van Sartre gezegd wordt geldt ook van hem omdat het geldt van alle helden van Sartre: „Il était seul, sans aide et sans excuse, condamné à être libre sans retour". Eenzaam, gedoemd tot vrijheid en „sans excuse": dat is de stemming van de mens van deze eeuw. En zoals Orestes een symbolische weergave van de mens van deze eeuw is zo is zijn in *Les Mouches* optredende „opvoeder" een symbolische weergave van de mens van de vorige eeuw: en zelden is met groter kracht gezegd wat de vorige eeuw ons heeft nagelaten dan in de tekening van deze opvoeder. Hij is het die met zijn „scepticisme souriant" (I : 2) de goden heeft afgeschaft en zo aan Orestes de „liberté d'esprit" (I : 2) geleerd heeft. Hij is het, die met zijn „ironie sceptique" (I : 2) Orestes gesteld heeft in de ironische vrijheid van alle „engagement". Hij is het, die met zijn ironische verbreken van de ketenen, waarmee hij aan hemel en aarde, zijn hemel en zijn aarde, geklonken was, Orestes gemaakt heeft tot wat hij is: jong en rijk, maar „avisé comme un vieillard, affranchi de toutes les servitudes et de toutes les croyances, sans famille, sans patrie, sans religion, sans métier, libre pour tous les engagements et sachant qu'il ne faut jamais s'engager" (I : 2). Dat is de voleinding van de Verlichting: we beginnen te begrijpen wat het betekent te zijn „gedoemd tot vrijheid"! En Orestes zegt het zelf met een aangrijpend beeld: „Tu m'as laissé la liberté de ces fils que le vent arrache aux toiles d'araignée et qui flottent à dix pieds du sol; je ne pèse

pas plus qu'un fil et je vis en l'air... Il y a des hommes qui naissent engagés: ils n'ont pas le choix, on les a jetés sur un chemin, au bout du chemin il y a un acte qui les attend, leur acte; ils vont, et leurs pieds nus pressent fortement la terre et s'écorchent aux cailloux" (I : 2). Dat is het aangrijpende beeld van de mens van deze eeuw: een uit het kosmische spinneweb losgerukte draad, in een absurde vrijheid zwevend waar de wind hem voert, met afgunst ziende naar wie zijn weg moét gaan en is ingevoegd in een omvattende fataliteit en tegelijk onmachtig om zich zo in te zetten en zijn eigen fataliteit te scheppen: daarom „gedoemd tot vrijheid" en in een „Welt ohne Zeichen" (H. Kuhn) als vreemdeling verdoold. Zou dat niet een gevolg zijn van het feit, dat hij leven moet „zonder religie"? Sartre zal dat ontkennen en zeggen, dat de mens „zonder religie" leven moet om in vrijheid, d.w.z. werkelijk menselijk te leven: „L'existentialisme est un humanisme" door zijn atheïsme! Of Sartre daarmee aan de werkelijkheid van het mens-zijn recht doet is een andere vraag!

Dit is een andere Orestes dan de Orestes van Sophocles: de Orestes van Sophocles is een van die mensen die geen keuze hebben, die op een weg geworpen zijn, wier naakte voeten zich schrammen aan de stenen! De Orestes van Sophocles is nog niet door de storm van het Nihilisme uit het kosmische spinneweb losgerukt, maar is nog stevig in dit spinneweb ingevoegd: daarom is hij van meet af „engagé"! De Orestes van Sophocles is de mens, op wie de Orestes van Sartre afgunstig is. De Orestes van Sartre is „sans excuse", de antieke Orestes niet: hij handelt *ἐνδικῶς*. Voor de Orestes van Sartre is de vrijheid de grond van het recht: voor de antieke Orestes is het recht de grond van de vrijheid: daarom is de Orestes van Sartre „gedoemd tot vrijheid". Terwijl de antieke Electra-tragedie is geweven op het weefgetouw van de vraag naar Dikè, moet dus *Les Mouches* wel op een ander weefgetouw geweven worden: de vraag, die in het middelpunt staat van de door Sartre gegeven bewerking van de Electra-tragedie, is de vraag naar de vrijheid van de mens!

Daarom is het niet mogelijk om in *Les Mouches* Dikè te laten optreden: er zijn geen „eeuwige wetten" en *ἀσφαλῆ νόμιμα* die de mens vastleggen! Nu zou het mogelijk zijn om de leegte, die door het wegvallen van Dikè is ontstaan, leeg te laten: maar het grootse en beklemmende van *Les Mouches* is, dat Sartre zijn Orestes laat optreden om „sans excuse" zijn weg te gaan, maar dat hij tegelijk in de leegte, die door het wegvallen van Dikè is ontstaan, God laat

optreden – en dat Orestes niettemin „sans excuse" zijn weg gaat. Afgezien van de uitwerking is dit een zuiver Christelijke gedachte: op de plaats waar het antieke denken Dikè zet, weet het Christelijk geloof God te staan – en op de plaats waar de latere Grieken (filosofen) hun „eeuwige waarden" zetten, weet het Christelijk geloof God te staan Maar de uitwerking van deze gedachte in *Les Mouches* geschiedt op zulk een wijze, dat hier de latere stelling: „Même si Dieu existait ça ne changerait rien" zich al aankondigt [1]). Deze God (die ergens uit de Christelijke traditie leeft al treedt hij wegens het klassieke milieu op onder de naam Jupiter) verschijnt in het stuk alleen om in zijn onmacht te worden getoond. Zijn rol in het stuk is dat hij er evengoed niet zou kunnen zijn: Orestes zou niet anders handelen wanneer God er niet zou zijn Zeker: hij regeert als tyran(!) over Argos en het volk van Argos buigt zich voor hem in het stof, vernedert zich voor hem in het „néant de sables" en haat hem. En zeker: hij regeert als tyran over Aigisthes en Aigisthes is door hem koning van Argos geworden en haat hem! Ook tot Electra reikt zijn tyrannieke macht, zodat ze ten slotte door angst gedreven in Hem de rust van het „vergeten" zoekt. Zo reikt zijn tyrannieke macht tot allen – maar niet tot Orestes! En niet alleen dat Hij de Heer, de *τύραννος*, van de wereld is: hij is ook de Schepper van de wereld, en hij is de Heer omdat Hij de Schepper is, Schepper ook van het recht: „Ce qui est juste c'est ce que veut Jupiter" (II, 2 : 6) ... Maar Orestes is zijn eigen „Schepper" en rechter: „Que m'importe Jupiter! La justice est une affaire d'hommes" (II, 2 : 6). Schepper en tyran, die geniet van de vernedering van het volk van Argos, en van de vlucht van Electra in de rust van het „vergeten", die cynisch zich beroemt op de door hem gezette „ordre moral" en de verwarde willekeur van zijn tyrannieke regering, die niemand liefheeft („Je n'aime personne..." II, 2 : 5) maar doet „alsof" hij Electra liefheeft wanneer hij met vertoon van macht niet zijn doel bereikt, die danst voor de mensen met het angstige geheim in zijn hart: „Qui suis-je sinon la peur que les autres ont de moi..." (II, 2 : 5) en die gedoemd is te dansen voor de mensen zolang er mensen op aarde zijn, opdat ze vergeten dat ze vrij zijn – dat is God! Aigisthes is de mens naar het Beeld van God: „sinistre comme un Dieu" (II, 2 : 5)!

We zeiden dat deze God ergens leeft van de Christelijke traditie: kunnen we dat wel zeggen wanneer Aigisthes als „Beeld van God" verschijnt? We zullen dit verder moeten uitwerken om dit aanneme-

[1]) J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946, p. 95.

lijk te maken! Deze God dan leeft van de Christelijke traditie en van het in deze traditie doorwerkende Bijbelse denken voor zover hier de wil van God aan de Wet voorafgaat, voor zover er geen ,,eeuwige wetten'' of ,,eeuwige waarden'' zijn waaraan God gebonden zou zijn. ,,Ce qui est juste c'est ce que veut Jupiter'' (II, 2 : 6) – dat is zuiver Christelijk en zuiver Bijbels gedacht. En daar is het dat deze God leeft van de Christelijke traditie. Nu moeten we echter voorzichtig zijn: want wanneer de wil van God niet door ,,eeuwige wetten'' gebonden is dan schijnt een exegese van ,,wil'' in de richting van willekeur niet te vermijden te zijn. De gehele critiek op het Christendom in de tijd van de Verlichting is gericht tegen het Bijbelse denken, dat de wil van God aan de Wet laat voorafgaan: en het motief van de critiek is met een opvallende monotonie, dat de Wetten van God dan ,,willkührliche Gesetze'' (I. Kant) zouden zijn. Nog Prof. Dr P. D. Chantepie de la Saussaye gaat op de weg van deze verlichte critiek op het Christendom door: ,,De louter nominalistische bepaling: het goede is goed alleen omdat God het wil, geeft geen inhoud aan het goede. Daarin ligt: indien God het omgekeerde wilde, zou dat het goede zijn, het goede is dus willekeurig, toevallig...'' [1]) Inderdaad: wanneer deze ,,bepaling'' wordt uitgesproken in de sfeer van de filosofische abstractie, dan is het louter nominalisme en dan heeft de wil van God geen ,,bepaling'' meer en dan is het goede volkomen willekeurig en toevallig. Maar dan wordt langs Christus heen gesproken! En alles wat langs Christus heen over God gesproken wordt, wordt niet over God gesproken. Christus is de bepaling van de wil van God als heilswil, als *χάρις*! De stelling: ,,Goed is dat wat God wil'' heeft alleen dan theologische relevantie, wanneer we tegelijk in Christus ,,zien'' wat God wil. En zien we in Christus wat God wil dan wordt het een gedachtenspel zonder zin wanneer we onze gedachten richten op het ,,indien God het omgekeerde wilde...'': en wordt dat een gedachtenspel zonder zin dan verliest ook het verwijt, dat de wil van God dan volkomen willekeurig en contingent zou zijn, alle grond! Zeker is de wil van God niet zonder ,,bepaling'': maar de bepaling van de wil van God is niet gegeven in ,,eeuwige wetten'' enz. maar in Christus. Filosofische abstractie moge dan verder spreken over het ,,indien God het omgekeerde wilde...'' maar voor het geloof is dit een weigering om gehoorzaam te zijn, d.w.z. om werkelijk te ,,horen'', en een eigenmachtig langs Christus heen spreken. Kort gezegd: niet een Kosmos

[1]) Dr P. D. Chantepie de la Saussaye, *Het Christelijk Leven I*, Haarlem 1913², blz. 12.

van „eeuwige waarden”, maar de geschiedenis van Christus is de „bepaling” van de wil van God!

Hier – in deze afrekening met het Idealisme en zijn in wezen antieke gelijkstelling van νόμος en θεός – leeft de God van *Les Mouches* van de Christelijke traditie: „Ce qui est juste c'est ce que veut Jupiter” (II, 2 : 6) – de wil van God is de grond van de Wet. Maar door Sartre wordt deze stelling niet Christologisch doorlicht: Sartre gaat hier niet verder met te zeggen, dat de geschiedenis van Christus de „bepaling” van de wil van God is. En zo is het inderdaad een „louter nominalistische bepaling” of liever niet-bepaling van de wil van God, wanneer Aigisthes deze woorden zegt: en even nominalistisch is het antwoord van Orestes: „Que m'importe Jupiter? La justice est une affaire d'hommes et je n'ai pas besoin d'un Dieu pour me l'enseigner!” (II, 2 : 6), dat ten slotte aan de macht de „bepaling” van het recht toevertrouwt en van de nieuwe heren ook nieuwe wetten verwacht! Hier is het denken geheel losgemaakt van de antieke traditie en het Bijbels Getuigenis beide en langs een lange omweg teruggekeerd naar Callicles: recht = macht. Zo is dan het gehele cynische optreden van de God van *Les Mouches* de uitwerking van een stelling, waarvan de theologische legitimiteit niet ontkend mag worden, maar veeleer zeer nadrukkelijk erkend moet worden: maar wanneer in Christus niet meer het Beeld van God gezien wordt dan moet ondanks de theologische legitimiteit van deze stelling wel in Aigisthes, de cynische tyran van Argos, het Beeld van God gezien worden!

Intussen verhinderde de gehele ontologische structuur van het hoofdwerk van Sartre hem om in Christus de „bepaling” van de wil van God te zien. Het is wellicht goed om even te tonen, hoe *Les Mouches* zich voegt in deze ontologische structuur. Om te beginnen: het zijn van God is onmogelijk. Want wanneer God zou zijn dan zou Hij moeten zijn het samenvallen van de beide zijnswijzen „en-soi” en „pour-soi”, zoals ook voor het Idealisme (Fichte – Schelling – Hegel) God de synthese of „Indifferenz” is van „An-sich” en „Für-sich”. Zijn echter deze beide zijnswijzen eenmaal zo van elkander afgegrensd als door Sartre is gedaan (hier is niet de gelegenheid om uitvoerig op deze afgrenzing in te gaan) dan wordt hun samenvallen onmogelijk. Nadrukkelijk spreekt Sartre dan ook van „l'impossible synthèse de l'en-soi et du pour-soi” [1]): nadrukkelijk ook zegt hij aan het slot van zijn boek dat de idee van God zich vernietigt door

[1]) J-P Sartre, *L'être et le Néant*, Paris 1943[13], p. 132, cf. p. 717s.

zijn innerlijke tegenstrijdigheid. – Wanneer nu toch in de bewerking van de Electra-tragedie God optreedt in de door het wegvallen van Dikè opengevallen ruimte, dan kan God niet optreden als de synthese van ,,en-soi'' en ,,pour-soi'': dan moet hij de trekken aannemen of van het ,,en-soi'' of van het ,,pour-soi'', van dat wat is wat het is of van dat wat is wat het niet is en niet is wat het is. Hij krijgt de trekken van het ,,être-pour-soi'', d.w.z. hij wordt een mens in het groot, hij wordt de tyran die we tekenden in navolging van Sartre. Hij wordt een vergrote Aigisthes, die troont op de vrees en de haat van het volk van Argos, van Aigisthes, van Electra. Alles staat hier onder het voorteken: ,,si Dieu existait...'' – wat niet het geval is. Maar wanneer God zou zijn dan zou Hij zich in ieder geval moeten schikken in het kader van de ontologie van Sartre, die alleen ruimte heeft voor ,,en-soi'' en ,,pour-soi'', niet voor hun onmogelijke synthese. Wonderlijk, dat de Sartre die tegenover het idealisme de theologische legitimiteit van de stelling: ,,Goed is dat wat God wil'' liet oplichten, nu zelf vervalt in de dwaalwegen van het idealisme en aan God de wet van zijn ontologie gaat stellen. Maar wanneer eenmaal zo aan God de wet gesteld is dan volgt alles verder volkomen logisch uit deze ontologie.

Wordt zo de God van *Les Mouches* geheel doorzichtig als de enige mogelijke God in het schema van ,,en-soi'' en ,,pour-soi'', de verhouding van God tot de mens en van de mens tot God wordt geheel ingevoegd in de structuur van het ,,être-pour-autrui'' zoals Sartre die in zijn hoofdwerk ontwikkelde. ,,Si Dieu existait'' – onder dit voorteken staat alles wat Sartre ook hier zegt – dan zou Hij niet anders kunnen zijn dan de hypostase van de Ander, voor wiens vrijheid de mens wordt tot een ,,en-soi'', voor wiens aangezicht de mens zich schaamt, theologisch gezegd: voor wiens aangezicht de mens zich zondig weet. Het zou immers – wanneer God zou zijn – in de ontmoeting tussen God en mens gaan als in de ontmoeting tussen mens en mens: want God zou zich in Zijn wijze van zijn niet van de mens onderscheiden, ook Hij zou de structuur van het ,,pour-soi'' bezitten en in een geworpen (!) zich-ontwerpen de eenheid van vrijheid en facticiteit zijn. Dus zou het ook in de verhouding tussen God en mens niet anders zijn dan in de verhoudingen tussen mensen: de Ander ontneemt mij mijn vrijheid, wanneer ik niet hem zijn vrijheid ontneem, de Ander verzakelijkt mij tot een ,,en-soi'' wanneer ik hem niet tot een ,,en-soi'' weet te verzakelijken, tegenover de Ander ben ik weerloos wanneer hij niet weerloos

tegenover mij wordt, de Ander wordt mijn ,,meester'' tenzij ik hem tot mijn ,,knecht'' weet te maken! Hier herhaalt zich op een nieuw niveau de dialectiek van ,,Herrschaft und Knechtschaft'' die Hegel heeft ontwikkeld in zijn ,,Phänomenologie des Geistes''. Zoals voor Hegel het bewustzijn van de knecht een ,,Bewusztsein in der Gestalt der Dingheit'' [1]) is, waarover de meester naar eigen willekeur vervoegen kan, zo wordt ook voor Sartre het ,,pour-soi'' door het gezien-worden tot ,,en-soi'', tot versteende facticiteit, en krijgt het de ,,Gestalt der Dingheit'', waarover de Ander naar willekeur vervoegen kan. Terwijl echter voor Hegel deze dialectiek van ,,Herrschaft und Knechtschaft'' ten slotte wordt opgeheven in de ,,Freiheit des Selbstbewusztseins'' kent Sartres ,,être-pour-autrui'' een dergelijke verzoening niet. Daar is het ,,être-pour-autrui'' een gevecht van vrijheid tegen vrijheid zonder einde en zonder tussentinten. Daar is de mens voor eeuwig gedoemd tot deze vrijheid van de ,,nietiging'' van de Ander en ,,même si Dieu existait ça ne changerait rien...'' God is een Ander evengoed als ieder ander! En het gedoemd zijn tot deze vrijheid van de strijd om ,,Herrschaft und Knechtschaft'' betekent het échec van de religieuze verhouding van de mens tot God zoals ze het échec betekent van de liefde tussen mens en mens. God kan de mens niet liefhebben en de mens kan God niet liefhebben en de mens kan de mens niet liefhebben: zo zegt het schamele schema van het ,,être-pour-autrui''. Het grote gebod is voor Sartre nog op geheel ander wijze onmogelijk dan voor de Christen.

De concrete toepassing van de analyse van het ,,être-pour-autrui'' wordt door Sartre gegeven in ,,Les Mouches'' voor de verhouding tussen God en mens. Daar wordt het gevecht van vrijheid tegen vrijheid uitgebeeld in God enerzijds en Electra en Orestes anderzijds: inzet van het gevecht is de ,,Herrschaft''. Daarom zegt deze God tegen Aigisthes dat hij ,,niemand liefheeft'' zoals ook Aigisthes – de mens naar het Beeld van God – ,,niemand liefheeft'' (II, 2 : 5): zo is het ook gesteld met Orestes en Electra. In de structuur van het ,,être-pour-autrui'' is liefde onmogelijk! Wanneer God zou zijn dan zou toch het Christelijke ,,God is Liefde'' onmogelijk zijn in het kader van het ,,être-pour-autrui'': en wanneer God zou zijn dan zou Hij toch niemand kunnen verlossen (want verlossing zou zijn het samen-vallen van ,,en-soi'' en ,,pour-soi'', het niet-mogelijke God-zijn!): Hij zou alleen door zijn dansen de harten weten te vervullen van een ,,espoir trompeur'' (III : 2) op verlossing, die in de strijd

[1]) G. W. F. Hegel, *Werke* (Marheineke) II: 145.

om de macht een van zijn sterkste wapenen zou zijn! Deze God kan maar één ding doen: zijn eigen vrijheid redden door de ander in de „Gestalt der Dingheit" te verstenen. En dat gelukt hem in het stuk van Sartre ten slotte met Electra, die niet door zijn dreigende woorden, maar door de „espoir trompeur" komt tot een masochistische onderwerping onder zijn heerschappij: „Je suivrai ta loi, je serai ton esclave et ta *chose*" (III : 3). Door de onderwerping onder zijn heerschappij wordt de mens tot knecht en „ding"!

Maar wat hem met Electra gelukt, dat gelukt hem niet met Orestes: wel kan hij trachten Orestes met vertoon van macht te intimideren, maar hij wordt door Orestes gebannen in de „Gestalt der Dingheit", hij wordt voor Orestes – en een diepe symboliek is in de woorden van Orestes aanwezig – tot „koning van de sterren en de stenen", maar niet tot „koning van de mensen" (III : 2): „Tu es le roi des Dieux, Jupiter, le roi des pierres et des étoiles, le roi des vagues de la mer. Mais tu n'es pas le roi des hommes..." Dat is dan Orestes: eenzaam, „gedoemd tot vrijheid" en „sans excuse" omdat God voor hem tot God van de stenen geworden is. Dat is Orestes: zonder mogelijkheid om terug te grijpen op een Kosmos van waarden, op *ἀσφαλῆ νόμιμα*, op God de Schepper, zonder mogelijkheid zijn daad te verantwoorden vanuit een omvattende grond omdat alles wat aan zijn vrijheid voorafgaat is weggevallen in de facticiteit van het „en-soi". Aan wie zou Orestes zijn daad ook moeten verantwoorden nu voor zijn vrijheid ook God moet verstenen tot een „en-soi". Want dat is zijn vrijheid: hij is niet ingevoegd in het spinneweb van een Kosmos, er wordt niet over hem vervoegd door een God, hij is niet vastgelegd door zijn „wezen" („L'existence précède l'essence"!) en evenmin door zijn verleden. Dat is zijn vrijheid, dat hij zijn eigen Schepper is in zijn zich-afzetten van de absurde facticiteit van het „en-soi", in zijn geworpen zich-ontwerpen naar de toekomst. Voor Orestes is alles „en-soi", opdringend in facticiteit, wat niet zijn vrijheid is: zijn vrijheid is het verweer tegen de koning der stenen en alle knechtende waarden en ieder „absolu étranger" (Simone de Beauvoir), tegen de massiviteit van het „en-soi" waartegen hij zich ten slotte niet verweren kan omdat deze massiviteit van het „en-soi" de keerzijde en de ondergrond van zijn vrijheid is en omdat de dood hem wacht. Daarom is zijn vrijheid die van een geketende gevangene, van een „esclave crucifié" (III : 2). Weer moeten we zeggen dat hier – in deze afrekening met het idealisme en zijn in wezen antieke cultus van de harmonisch-ge-

vormde in een Kosmos van waarden verankerde mens – de Christelijke traditie en het Bijbelse denken even oplichten: de werkelijke mens is de ,,esclave crucifié''. Maar ook deze stelling wordt door Sartre niet Christologisch doorlicht: Sartre gaat ook hier niet verder met te zeggen, dat deze ,,esclave crucifié'' de lijdende Knecht des Heren is en dat deze Knecht des Heren de werkelijke mens is. Een dergelijke voortzetting zou de structuur van het ,,être-pour-autrui'' doorbreken en de ontologie van Sartre vergruizelen.

Dit alles is gezegd met het voorbehoud: ,,Si Dieu existait...'' Maar met dit voorbehoud zouden we hier weer moeten zeggen: ,,Même si Dieu existait ça ne changerait rien''. God zou zich niet kunnen verheffen boven de dialectiek van ,,Herrschaft und Knechtschaft'' en zou niet meer dan een Aigisthes of Orestes in het groot kunnen zijn. En dus zou Hij zeker niemand van deze strijd om de macht kunnen verlossen: dat alles is een ,,espoir trompeur'' (III : 2). – Zo zijn Orestes en Electra in *Les Mouches* de symbolen van de enige mogelijke houdingen van de mens tegenover God, die trouwens niet is. De enige mogelijke ,,religieuze'' houding waarvoor in de structuur van het ,,être-pour-autrui'' ruimte zou zijn zou dus de vernedering zijn tot de ,,Gestalt der Dingheit'', zoals Electra de rol van de knecht op zich neemt. Voor een andere ,,religieuze'' houding is in de structuur van het ,,être-pour-autrui'' geen ruimte aanwezig. En dat wil zeggen: de ontologie van Sartre heeft geen ruimte voor de religieuze werkelijkheid. Dat is ook de strekking van de veelomstreden woorden ,,L'existentialisme est un humanisme...''.[1])

Dat is dan de verhouding van Sartre tot het Christendom. Het zijn van God is onmogelijk. Maar wanneer God zou zijn, dan zou het Christelijke ,,God is Liefde'' (dat weer niet gezegd wordt als een metaphysische stelling, als hoeksteen van een ,,Metaphysik der Liebe'' maar dat ook weer onmiddellijk Christologisch doorlicht moet worden om zijn theologische legitimiteit te behouden) nog

---

[1]) Met het hier gezegde moet de door Prof. Dr G. C. van Niftrik gegeven exegese van *Les Mouches* (Prof. Dr G. C. van Niftrik, *Sartre en zijn betekenis voor de theologie*, N.T.T. IV: 259–277, blz. 274) worden aangevuld en gecorrigeerd. Zeer terecht ziet Prof. Dr G. C. van Niftrik de vraag naar de vrijheid van den mens als het eigenlijke thema van *Les Mouches*. Maar de eigenlijke ,,theologische'' gerichtheid van *Les Mouches* moet ontgaan aan wie Sartre ook hier voor alles in verzet tegen het idealisme ziet. Het is zeker waar dat ,,het existentialisme... de moraal van het idealisme verwerpt'' (a.w. blz. 273) maar daar gaat het in *Les Mouches* eigenlijk niet om. De ,,dienstbaarheid aan Jupiter en aan den koning van Argos'' is door Sartre zeker niet bedoeld als ,,dienaar te zijn van een aantal waarden'' (a.w. blz. 274). En van een ,,religieus-idealistisch levensplan'' is bij

onmogelijk zijn: dan zou God een tyran in de stijl van Aigisthes moeten zijn. En wanneer God zou zijn, dan zou een werkelijke gemeenschap tussen God en mens in de zin van de Bijbelse *κοινωνὶα* nog onmogelijk zijn: tegenover God zou de mens zich alleen kunnen vernederen in de „Gestalt der Dingheit". De werkelijke gehoorzaamheid aan God, die is gelegen in de levende erkenning van God als Heer van het leven, en die de mens de vrijheid geeft van het *δοῦλος Χριστοῦ*-zijn is van een volkomen ander gehalte dan de „Knechtschaft" van Hegel en de weerloze onderwerping van Electra in *Les Mouches*. De werkelijke vrijheid in God, die met de erkenning van God als Heer van het leven onmiddellijk gegeven is, is een andere vrijheid dan die van de geketende gevangene, van de „esclave crucifié" (III : 2) die, geworpen in zijn ketenen, zijn eigen Schepper is in zijn afweren van het beklemmende „en-soi" dat ten slotte in de dood zegeviert! Het is duidelijk, dat hier voor geloof in Bijbelse zin geen ruimte meer is. En dat dus deze filosofie ten slotte door het Christendom moet worden afgewezen – al zal in deze afwijzing een woord van waardering voor de afrekening met het Idealisme in deze filosofie niet mogen ontbreken (waarbij tegelijk moet worden gezegd dat Sartre in zijn ontologie veel minder dan b.v. Heidegger een „afrekening met het Idealisme" geeft!).

Maar dan zullen we ook geen half werk mogen doen! Dan zullen we geen genoegen mogen nemen met een afwijzing van de gevolgen van deze ontologie voor de religieuze werkelijkheid: dan zullen we

---

den cynischen moordenaar Aigisthes werkelijk niet zo veel te ontdekken (vgl. *a.w.* blz. 274)! *Les Mouches* is niet geschreven als een critiek op het idealisme, al wordt daar ook aan alle idealisme de deur gewezen: *Les Mouches* is geschreven als een toelichting op de ontologie van het „être-pour-autrui". En de eigenlijke „theologische" gerichtheid van het stuk is deze, dat God zich – „si Dieu existait" – ook niet boven de dialectiek van het „être-pour-autrui" zou kunnen verheffen: *Les Mouches* zegt wie God zou zijn wanneer Hij zou zijn, een Aigisthes in het groot, een cynische stichter van „orde" die ten slotte onmachtig is tegenover Orestes. *Les Mouches* zegt dat er niets anders zou worden wanneer God zou zijn: er zou dan alleen een Ander meer gekomen zijn, maar daar wordt niets anders van. De eigenlijke „theologische" vraag is voor Sartre niet de vraag naar het zijn van God – dat is voor hem geen vraag meer. De eigenlijke „theologische" vraag is deze: wanneer God zou zijn, zou Hij dan iets kunnen doen? En het antwoord is: God zou niets kunnen doen! „Il faut que l'homme se retrouve lui-même et se persuade que rien ne peut le sauver de lui-meme" – met de tartende toevoeging: „fut-ce une preuve valable de l'existence de Dieu" (*L'existentialisme est un humanisme*, p. 95). Dit stuk is de grootse uitwerking van de stelling: „Même si Dieu existait ça ne changerait rien..." Alleen wanneer dit de leidende gedachte is van de exegese van *Les Mouches* is het stuk werkelijk interessant. En alleen dan wordt ook duidelijk hoezeer Karl Barth gelijk heeft met zijn woorden: „Man kann gar nicht Gegner der Theologie sein ohne selber Theo-loge zu werden" (cit. Prof. Dr G. C. van Niftrik, *a.w.*, blz. 260).

deze ontologie zelf in zijn kern moeten aantasten. Op welke wijze dat zou moeten gebeuren kan hier zelfs niet in grote trekken worden aangegeven. In ieder geval zou dat niet kunnen gebeuren door middel van het ontwerpen van een andere ontologie, b.v. de Thomistische. Toch moet in deze richting verder gewerkt worden: want wanneer we wel het ,,humanisme'' van Sartre afwijzen en hem als aanrander van onze cultuur en als de grote ,,anti-theos'' van deze eeuw verdacht maken zonder tegelijk zijn ontologie, waarvan zijn ,,humanisme'' en atheïsme en Nihilisme alleen gevolgen zijn, uit zijn voegen te lichten, is eigenlijk nog niets gebeurd. Hier heeft de R.K. Kerk met zijn teruggrijpen op de Thomistische ontologie het antwoord klaar. Vanuit het Thomistische ,,essentia ante existentiam'' is het ontologisch gebouw van Sartre, dat gebouwd is op het ,,existentia ante essentiam'' als fundament, inderdaad uit zijn voegen gelicht. En tegenover de existentie-filosofie heeft de R.K. theologie zich dan ook veilig in de vesting van de Thomistische ontologie teruggetrokken, getuige de in 1950 verschenen Encycliek *Humani generis* van P. Pius XII [1]. Daarin worden de ,,theologi catholici'' opgeroepen om de Thomistische ontologie trouw te zijn tegenover ,,de misleidende leuzen van de nieuwe filosofie, die als een bloem op het veld heden zijn en morgen verwelken'' [2], en ook de terminologie van de ,,Doctor Angelicus'' getrouw te volgen [3]: want het is alleen deze filosofie, die de ,,metaphysica inconcussa principia'' waarborgt.[4] We zullen in alle eenvoud moeten zeggen: we beschikken niet over een ontologie in de stijl van het Thomisme en ook niet over ,,metaphysica inconcussa principia'' om daarmee op te trekken tegen de ontologie van Sartre. We beschikken alleen over het Woord van het Kruis: en ook over deze *μωρία* beschikken we eigenlijk niet! In deze armoede staan we tegenover de ontologie van Sartre: de armoede zonder welke geloof geen geloof en de Kerk geen Kerk zou zijn, de armoede van getuigenis tegenover ontologie. Het getuigenis ligt buiten de grenzen van de wetenschap al zal werkelijke wetenschap toch steeds een getuigend karakter krijgen: maar binnen de grenzen van een door het getuigenis van Bijbel en Kerk gedragen wetenschap valt het, aan te tonen, dat iedere ontologie als ontologie geen recht kan doen aan de werkelijkheid van God.

[1]) Vgl. A. A. S. XXXXII: 561–578. Een Nederlandse vertaling van de Encycliek, verzorgd door ,,enkele eminente theologen en classici'' is met de Latijnse tekst afgedrukt in het *Katholiek Archief* van 29 September 1950 (V: 39).

[2]) *Humani generis*, Cap. 17. [3]) *Humani generis*, Cap. 16. [4]) *Humani generis*, Cap. 29.

ENIGE OPMERKINGEN OVER PSYCHOTHERAPIE EN ZIELZORG

DOOR

H. FABER

Wassenaar

De verschijning van het waardevolle boek van de beide psychiaters Du Boeuff en Kuiper „Psychotherapie en Zielzorg" verdient aandacht [1]. Ik wil proberen er als theoloog enige opmerkingen over te maken. De waarde van deze publicatie kan het beste vastgesteld worden, wanneer wij ons bewust worden van de situatie, die er op het ogen blik op het terrein van de zielzorg aanwezig is.

Zonder overdrijving mogen wij zeggen, dat er op dit gebied een grote onzekerheid heerst. De moderne tijd is aan alle kanten in het pastorale werk binnengedrongen en wellicht heeft de zielzorg daar nog wel het meeste van te lijden gehad. In de catechetiek, in de liturgiek, in de homiletiek, overal, waar de problemen van de moderne tijd hun invloed lieten gelden, zoekt men naar nieuwe wegen en kan men ook reeds op nieuwe wegen wijzen. Maar op het terrein van de zielzorg staat men eigenlijk nog met lege handen en soms zelfs radeloos.

Wij worden ons steeds meer bewust, hoe weinig wij eigenlijk weten omtrent de mens, met wie wij in ons werk te maken krijgen. Wij hebben broodnodig een pastorale psychologie, d.w.z. kennis van het zieleleven van de mensen, die wij als pastores ontmoeten.[2] Wat technischer gezegd: karakterkunde, maar dan vooral toegespitst op de situaties, waarin wij de mens ontmoeten, als catechisant, als bezoeker van ons spreekuur, als zieke enz. En daarnaast kennis van het godsdienstig zieleleven van deze mensen. Natuurlijk is deze pastorale psychologie met karakterkunde en godsdienstpsychologie niet uitgeput. Zij raakt uiteraard aan allerlei terreinen van de huidige psychologie, zoals ontwikkelingspsychologie, dieptepsychologie, verschillende onderdelen der algemene psychologie. Maar deze twee eerste zijn onmisbaar.

Het is echter niet alleen een tekort aan pastorale psychologie, dat ons onzeker maakt. Wij worstelen ook met onzekerheid aangaande de theorie en de practijk van de zielzorg zelf. Wij komen uit

---

[1]) J. Bijleveld, Utrecht 1950.

[2]) Vgl. Dr J. H. van den Berg in „Vox Theologica" van Mei 1951.

een periode, waarin de pastorale practijk in een bepaalde traditie, misschien mag men hier en daar zelfs van routine spreken, was vastgegroeid. Deze periode heeft in vele opzichten tot aan de laatste wereldoorlog geduurd. Wel zijn er tussen de beide wereldoorlogen reeds allerlei individuele theologen en zelfs wel bewegingen, die zeggen, dat het ,,functieverlies'' van de kerk en de toenemende onkerkelijkheid de kerk tot bezinning op haar pastorale practijk nopen moeten. Maar de laatste wereldoorlog bracht hier pas de grote omslag. Zonder overdrijving kan men zeggen, dat ook hier de beweging ,,Gemeente opbouw'' revolutionnerend heeft gewerkt.

Bij mijn weten is een dergelijke vernieuwing van de zielzorg bijna nooit of in het geheel niet het voorwerp van afzonderlijke studie geweest. Maar zonder moeite kan men bij het streven om ook op dit terrein tot vernieuwing te komen twee groepen van vraagstukken onderscheiden.

In de eerste plaats de vraagstukken, die samenhangen met het feit, dat ook op het gebied van de zielzorg er van een ernstig ,,functieverlies'' van de kerk sprake is. De predikant verliest steeds meer, wat hij vroeger zo zeer bezat, de vertrouwenspositie in zijn gemeente en daarbuiten. ,,Der Priester unserer Gesellschaft ist der Arzt'' schrijft reeds in 1929 Eugen Rosenstock in een interessant artikel over ,,Protestantismus und Seelenführung'' in het tweede door Paul Tillich uitgegeven Kairos-boek [1]). Met opvoedingsmoeilijkheden, met huwelijksproblemen, met innerlijke conflicten, waarmede vroeger de gemeenteleden en ook vele buitenkerkelijken naar de predikant gingen, gaan zij nu naar de dokter en meestal naar de psychotherapeut, de zenuwarts. Behoudens bepaalde uitzonderingen is het zo, dat de predikant blijft staan buiten de meest centrale moeilijkheden, waarmede vele van zijn gemeenteleden te kampen hebben, zodat het woord ,,zielzorg'' veel van zijn pastorale, herderlijke klank gaat verliezen.

Daar komt bij, dat de predikant, wanneer zijn raad in dergelijke gevallen gevraagd wordt of wanneer iemand bij hem komt ,,biechten'', wel zó veel van de moderne psychotherapie afweet, dat hij beseft, nu op een terrein te komen, waar hij zich zelf de vraag van zijn competentie en zeker van zijn capaciteiten moet voorleggen. Wat collega's in vroegere perioden nog konden, namelijk met een zekere wijsheid in allerlei problemen raad geven, kan de pastor

[1]) Darmstadt, 1929.

dat ziet hij duidelijk, thans niet meer. En zo moet hij zelf aan dit „functieverlies" van de kerk meewerken.

De tweede groep van problemen betreft de vraag: „waar komt het eigenlijk op aan in de zielzorg"? Zielzorg moet *pastorale* zielzorg zijn, maar heeft deze zielzorg misschien, omdat zij van mens tot mens is, een ander karakter en zelfs een ander doel dan de „zielzorg", die de predikant op Zondagmorgen in de kerkdienst door zijn preek uitoefent? Kan hij nu aan dingen toekomen, waaraan hij dan niet toekomt, of moet hij bij beide gelegenheden het zelfde doen, alleen een beetje op een andere wijze?

Voor mij liggen drie boeken over zielzorg, een uit de school van Karl Barth, het reeds bekend geworden boek van Thurneysen, een ander van een Zwitser uit de vrijzinnige wereld, dat ook reeds vele lezers gevonden heeft, en als derde een typisch Amerikaans boek, dat in alles zijn afkomst uit de wijd-verspreide practijk van de Amerikaanse „pastoral counseling" verraadt.[1]) Bij alle drie geheel verschillende uitgangspunten, wel enige verwantschap natuurlijk, maar in theorie en practijk toch diep doorwerkende verschillen. Is het wonder, dat wij ook bij de vraag, wat wij eigenlijk met onze pastorale zielzorg beogen, in grote onzekerheid verkeren? De traditie, waarop wij tot nu toe hebben geleefd, laat ons in de steek.

Het is begrijpelijk, dat de vraag, wat de pastorale zielzorg verbindt met en onderscheidt van de psychotherapie, bij dit alles van ingrijpende betekenis is. En daarom is het boek van deze beide psychiaters een belangrijke verschijning. Zij kennen de psychotherapie uit de practijk van hun werk en zijn meelevende en zelfs critisch meelevende leden van hun kerk, zodat zij ook op de vraagstukken van de zielzorg een verantwoorde visie hebben.

Zij maken een drieledige onderscheiding, die voor hun kijk op de verhouding van psychotherapie en zielzorg en vooral ook op de taak van de pastor bij zijn zielzorg van grote betekenis is. In de eerste plaats is er *psychotherapie* in de vaktechnische zin van het woord; wij kunnen zeggen: de *psychoanalyse*, welke zij bij Freud ondanks allerlei bezwaren tegen de door hem en zijn school uit zijn resultaten getrokken conclusies het zuiverste vertegenwoordigd vinden. Dan is er *agogie*, die zij als het bijbrengen van normen omschrijven, een werkzaamheid, die wel van de psychotherapie onderscheiden moet

---

[1]) Ed. Thurneysen, *Die Lehre von die Seelsorge*, Zollikon-Zürich 1946.
Ludwig Köhler, *Nöte und Pflege des innern Lebens*, Zürich 1945.
Russel L. Dicks, *Pastoral Work and personal Counseling*, New York 1944.

worden, ja die op dit terrein dikwijls storend werkt. Tenslotte is er de *zielzorg*, die in wezen Woordverkondiging is, zij het in een persoonlijk gesprek. Deze moet niet met psychotherapie noch met agogie worden vermengd, een fout, die door pastores in het verleden vaak is gemaakt.

Wij stoten hier reeds dadelijk op enkele belangrijke punten, waar de schrijvers op onze instemming kunnen rekenen. Het is juist, dat wij op dit terrein alleen verder komen, wanneer wij principieel leren onderscheiden. Ondoordachte grensoverschrijdingen zijn hier direct gevaarlijk: de schrijvers weten ons dit aan een paar voorbeelden volkomen duidelijk te maken. Zij beseffen ook, dat alleen iemand, die de grens herkennen kan aan enkele punten uit het tegenover hem liggende gebied, zich voor deze overschrijdingen kan hoeden; zij geven daarom ook enig inzicht in de problemen en het werk van de psychotherapie.

Bovendien valt o.i. de zakelijke en openhartige wijze te loven, waarop zij de grote verdiensten van Freud voor de psychotherapie in het licht stellen. Dit is voor de kring, waarvoor dit boek bestemd is, buitengewoon heilzaam. Aan de onoordeelkundige waardering, die in sommige kringen van theologen Jung en Adler boven Freud ontvangen, wordt hier terecht geen voet gegeven, al mag men misschien opmerken, dat deze wel wat uitvoeriger en ook meer verantwoord behandeld hadden kunnen worden.

De vraag, waarop het aankomt, is echter: hoe ver komen wij nu als theologen met dit boek?

En hier moeten wij enige bezwaren uiten.

In de eerste plaats dit: de schrijvers hebben bij hun geschrift te weinig de realiteit van het pastorale werk voor ogen gehad. Hun boek wekt de indruk, dat alle jongeren, die met het onanieprobleem worstelen, of alle mensen, die huwelijksmoeilijkheden hebben, en die met hun probleem bij hun vertrouwensman komen, eigenlijk naar de psychotherapeut doorgestuurd moeten worden. Er zijn toch ook nog overgangen tussen neurotici en gezonden en komen wij predikanten daar niet vaak mee in aanraking? Ik geloof, dat het voor de desbetreffenden verkeerd is en van een verkeerd inzicht in het pastorale werk getuigt, wanneer men verlangt, dat de predikant deze mensen zonder meer doorstuurt en zelf alleen maar het Woord verkondigt. Er zit in dit boek een verborgen verzet tegen wat de schrijvers waarschijnlijk in hun kring van hun predikanten hebben gemerkt en ik kan mij na lezing de opmerking van een ortho-

doxe Freudiaan, die zelf met allerlei ressentimenten tegen de kerk en de predikantenstand rondliep, in een debat begrijpen, dat de schrijvers gelukkig de dominees eens goed aan hun grens hadden herinnerd.

Ik ben overtuigd, dat men op den duur veel kwaad doet, wanneer men steeds tegen de predikanten blijft zeggen: „hier moeten jullie terugtreden, hier is het ons terrein". De predikanten zullen veel eerder aanvaarden, dat er grenzen zijn, en deze ook in acht nemen, wanneer men hen met de practijk van de psychotherapie en van de psychiatrie in aanraking brengt. Zo doet men het met de artsen en maatschappelijke werkers toch ook. Naar mijn besef is er met colleges over psychiatrie en psychotherapie voor theologen nog niet voldoende gewonnen: zij moeten er practisch mee in aanraking zijn gekomen.

Ons tweede bezwaar is, dat de opvatting van zielzorg, die de schrijvers in dit boek verdedigen, rijkelijk formeel is. Zij is aan Thurneysen georieënteerd. Maar de nadruk, die Thurneysen op de *tucht* legt, laten zij bijvoorbeeld geheel weg. En hier ligt juist in verband met hun bezwaar tegen de agogie in de zielzorg toch een belangrijk probleem. Hun boek ware levender en overtuigender geworden, wanneer zij de ervaringen van een zielzorger als Köhler – tegen zijn theoretische beginselen zijn misschien wel enige bezwaren aan te voeren – in hun beschouwingen hadden betrokken. Bepaald onbegrijpelijk vind ik, dat zij niet op de problemen zijn ingegaan, die het boekje van hun collega-psychiater Prof. Dr H. C. Rümke voor de theorie en de practijk van de zielzorg oplevert.[1]) Wat deze zegt over de ontwikkeling van het geloof in de ziel, is toch een van de eerste dingen, die in een studie over psychotherapie en zielzorg moeten worden besproken.

In het algemeen is onze indruk, dat de wijze, waarop de onderscheidingen door de schrijvers gemaakt en vooral in practijk gebracht worden, te schools is. Het boek laat ons voelen, dat wij behoefte hebben aan een groter werk over de verhouding van de beide gebieden, waarin beide breed en ook in hun eigen problematiek worden behandeld. Dit boek heeft grote verdiensten, het verkent een terrein, waarop nog weinig is gewerkt, maar het blijft een aanloop.

Wij zijn bovendien overtuigd, dat de centrale vraagstukken, die bij een gesprek over psychotherapie en zielzorg aan de orde zouden moeten komen, op een ander vlak liggen dan dat, waarop de schrij-

---

[1]) H. C. Rümke, *Karakter en Aanleg in verband met het Ongeloof*, Amsterdam.

vers dit boek hebben gesteld. Zij hebben steeds de practiserende psychiater en predikant voor ogen gehad. Daarbij komen de principiële gezichtspunten wel in het gezichtsveld, maar te „schools".

Wij geloven, dat de discussie over de vragen, waar het op aan komt, alleen in het kader van de anthropologie goed kan worden gevoerd. Reeds een oppervlakkige lectuur van het boek doet ons zien, dat de schrijvers werken met een primitieve anthropologie. De psychiater heeft met de neurosen te maken, dat zijn de moeilijkheden uit de biologische sfeer, die ontstaan, doordat de ontplooiing der driften is geremd en zo de persoonlijkheid niet harmonisch geworden is.[1]) Eerst wanneer de psychiater zijn werk heeft gedaan, kunnen de paedagoog en de pastor aan de arbeid gaan.

Het is tekenend, dat dit woord „harmonie der persoonlijkheid" de schrijvers zonder nadere toelichting uit de pen vloeit. Men vraagt zich af, wat dit begrip binnen het kader van hun kijk op de zielzorg kan betekenen.

Maar nog tekenender vind ik het, dat zij in het geheel niet zijn ingegaan op de vraag, wat het voorkomen van neurosen zegt over de mens. Juist in de moderne psychologie ziet men verschillende pogingen om boven de primitieve indeling van Es, Ich en Ueber-Ich van Freud, die medisch als werkhypothese in de psycho-analyse haar waarde heeft, uit te komen. In Zwitserland doen enkele onderzoekers belangwekkende pogingen in het kader van de anthropologie van een existentie-philosooph als Martin Heidegger de waarde van de anthropologische gezichtspunten van de psychoanalyse nader te bepalen. En wellicht nog dieper grijpt de critiek, die o.a. Karen Horney in haar „New Ways of Psycho-analysis" uitoefent.[2]) Zij erkent de grote waarde van Freud's werk, maar onderwerpt juist zijn theoretische grondconcepties aan een indringende analyse. Het is voor haar niet meer de mens, die doordat zijn omgeving, zijn opvoeding vaak, hem in de normale ontplooiing van zijn driftleven heeft gehinderd, een neurose krijgt, maar de mens, die niet op de juiste wijze in de omgeving ingroeit, voor wie de omgeving het gevaarlijke en vijandige wordt. In de neurose krijgen wij dus te maken, dat kunnen wij er uit lezen, met een anthropologische, niet met een biologische problematiek.

Bovendien laat haar en anderer werk op psychoanalytisch terrein ons vermoeden, dat wij bij de neurosen van Freud te maken hebben

[1]) Vgl. pag. 123. [2]) New York, 1939. Wij wijzen in dit verband ook op dit werk „Anthropologische Psychiatrie" uitg. door Prof. Dr L. van der Horst, Amsterdam 1946.

met sociologisch bepaalde verschijnselen, een gedachte, die bij Freud zelf ook hier en daar wel doorklinkt. Dan zou dus iedere maatschappij haar eigen neurosen kweken. En zou Horney's kijk op de neurose bepaald zijn door het typisch onzekere karakter van de Amerikaanse immigrantenmaatschappij, die aanleiding geeft tot een ander soort neurosen dan de ,,Victoriaanse'' omgeving, waar Freud zijn patiënten voornamelijk uit kreeg. Deze gedachte, dat de neurosen sociologisch bepaald zijn, wordt o.i. bevestigd door de onderzoekingen van Margaret Mead bij verschillende primitieve stammen in de Pacific, onderzoekingen, die onlangs haar chef d'oeuvre ,,Male and Female'' tot bekroning hebben gehad.[1])

Wanneer dus de mens als neuroticus, als zieke, meer in ons gezichtsveld komt dan de neurose als ziekte in een mens, dan komen zielzorg en psychotherapie op zijn minst toch in het zelfde vlak te liggen met de mogelijkheid van allerlei aanrakingspunten. Wij zullen dan natuurlijk ook duidelijk de grenzen moeten trekken, maar dat psychotherapie en zielzorg dan zo ver uit elkaar gehouden moeten worden als in dit boek gebeurt, lijkt ons niet zeker. Men zal begrijpen, dat de discussie over dit punt nog ternauwernood begonnen is.

Dat daarbij een gesprek over de betekenis van de woorden ziek en gezond, die hier wel een erg nauwe betekenis gekregen hebben, onvermijdelijk is, lijkt mij ternauwernood voor tegenspraak vatbaar. Wij kunnen het oordeel van de schrijvers over Tournier begrijpen, maar daarmede zijn de problemen, die hij stelt, nog niet opgelost.

Tot slot nog een opmerking. De schrijvers wijzen bij herhaling op het gevaar van agogie. In hun gedachtengang begrijpelijk: voor hen komt agogie dicht in de buurt van het stellen van normen en idealen, van de sfeer van de ,,wet''. Wij vragen ons af, of deze enge omschrijving houdbaar is. Is er in het zedelijke ook niet iets van een vervulling? Kan zielzorg bijvoorbeeld ook niet bestaan in een wijze paedagogie, die de mens brengt in situaties, waar op zijn zedelijk verantwoordelijkheidsgevoel een beroep wordt gedaan, hij over een bepaalde drempel wordt heengeholpen en zijn bestaan op een normaler niveau wordt gebracht. Men kan zich ook voorstellen, dat een mens ,,beter'' wordt doordat hij in aanraking komt met mensen, die hem door hun voorbeeld inspireren.

---

[1]) Men leze van haar ,,Coming of Age in Samoa'', ,,Sex and Temperament in three primitive Societies'' en vooral ,,Male and Female'', London 1950. De nadruk op de lichamelijke grondslag der neurosen, die Prof. Rümke in zijn laatste publicaties nogal sterk ligt, lijkt mij hiermede niet in tegenspraak.

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

THEODOR H. GASTER, *Thepsis*, Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East, Henry Schuman, New York, 1950, 498 blz., geb. $ 8,50.

Dit boek van Dr Gaster, die ,,Associate Professor of Ancient Near Eastern Civilizations and Folklore'' en ,,Lecturer in Semitic Civilizations'' te New York is en bovendien onderwijs geeft in de godsdienstgeschiedenis en in het Oude Testament, respectievelijk te Philadelphia en te Chicago, verdient de aandacht niet alleen van de godsdiensthistoricus, maar ook van de theoloog. Het behandelt de vraag van de structuur van de beschavingen van het Nabije Oosten der oudheid, een probleem, dat in het middelpunt van de belangstelling is komen te staan, sinds het 7e congres voor de godsdienstgeschiedenis, dat September 1950 te Amsterdam gehouden werd, als centraal thema had gekozen: ,,the mythical ritual pattern in civilizations''. Het boek van Dr Gaster vormt een voortreffelijke introductie tot de studie van de gecompliceerde vraagstukken, die aan het zogenaamde ,,pattern'' van de culturen van het Nabije Oosten der oudheid verbonden zijn. Doch men leze zijn uiteenzettingen met een waakzaam-critisch oog. Dat er aanleiding is tot het geven van deze waarschuwing moge blijken uit een korte weergave van de inhoud van deze geleerde en belangwekkende studie.

Hoofdstuk I behandelt de bestanddelen van het drama. Het drama impliceert een vast ,,pattern'', dat zijn ontstaan dankt aan seizoenriten. De ideologie van deze seizoen-riten is het begrip van een levenstermijn, die periodiek ten einde loopt en dan vernieuwing behoeft. Het richtpunt van de aandacht is daarbij wat Dr Gaster noemt de ,,Topocosm'', die tegelijkertijd op twee niveau's bestaat, nl. ,,punctual and durative''. Het geloof in vernieuwing vindt zijn uitdrukking op ,,the punctual level'' in riten, op ,,the durative level'' in mythen. De verbinding van rite en mythe schept het drama.

In hoofdstuk II vindt een onderzoek plaats naar ,,the Seasonal Pattern'' in de rite. De schrijver is ervan overtuigd, dat dit ,,pattern'' uniform is over de gehele wereld. Als factoren van het ,,pattern'' noemt en bespreekt hij de volgende: ,,Mortification: seasonal fasts and lents; Purgation: removal of evil and contagion; Invigoration: by ritual combat, sexual promiscuity, initation; Jubilation: feast and holiday; some subsidiary Elements, i.g. the return of the dead etc.; the role of the king, who is the personification of the topocosm in its punctual aspect''.

Hoofdstuk III past deze beginselen toe op de studie van ,,the Seasonal Pattern in the Ancient Near East'' en wel door een analyse van het Babylonische Nieuwjaarsfeest (Akîtu), van het herfstfeest der Hebreën (Asîf), van enkele Egyptische feesten, van de Attiscultus en – in een Excursus – van het eerste hoofdstuk van Joël.

Hoofdstuk IV bevat een uitvoerige beschrijving van ,,the Seasonal

Pattern in Myth", waarbij de auteur tracht aan te tonen, dat „the durative aspect of the pattern" vertegenwoordigd wordt door seizoenmythen, die als het ware de „libretti" zijn van de seizoen-drama's. Later werd de band met de rite doorgesneden, waardoor de mythen een literair karakter kregen. Aanhalingen uit Kanaänietische, Hethietische, Mesopotamische en Egyptische teksten moeten dienen tot versterking van deze these.

In hoofdstuk V spoort Dr Gaster „the Seasonal Pattern" op in de literatuur, met name in de Psalmen, in de Homerische Hymne aan Demeter, in de Bacchae van Euripides, in de paean voor Dionysos van Philodamus van Scarphē, in de liturgie van de kerk.

Deze vijf hoofdstukken vormen Deel I van het boek (112 blz.). Deel II (331 blz.) bevat vertalingen van dramatische teksten uit het Nabije Oosten der oudheid, geplaatst onder vijf hoofden, nl.: 1e Kanaänietische teksten, (The Poem of Baäl, The Poem of Dawn and Sunset, the Poem of Aqhat or the Myth of the Divine Bow), 2e Hethietische teksten (The slaying of the Dragon; the Myth of the Puruli Festival; the Yuzgat Tablet; the Myth of Telipinu; a Ritual Combat), 3e Egyptische teksten (the Ramasseum Dramatic Papyrus; the Memphite Drama), 4e Hebreeuwse teksten (Psalm 29; 65; 66; 74 : 12–17; 76; 89 : 2–15; 93; 47; 48; 96; 97; 98; 68), 5e Griekse teksten (Euripides, Bacchae 64–169; Philodamus Scarpheus, Paean to Dionysos). Aan deze teksten is toegevoegd „the Mummers' Play from Stanford-in-the Vale, Berkshire, England". Gilbert Murray schreef een „Voorwoord", dat grote waardering uitdrukt voor de kennis en de speurzin van Dr Gaster. Het boek wordt besloten door een „Appendix", die omvat: „Philological Notes on the Texts; Index of Motifs; Index of Subjects and Authors; Bibliography" en „List of Abbreviations".

Dit boek, het resultaat van twaalf jaren studie, is indrukwekkend zowel door omvang en inhoud als ook door de accuratesse, die de schrijver aan de dag legt. Behalve het Egyptische materiaal, heeft hij alle teksten opnieuw uit de originele bronnen vertaald. Toch voelt de aandachtige lezer bedenkingen opkomen tegen het betoog van Dr Gaster, dat hem lang niet altijd overtuigt. Op drie punten kan de critiek aangrijpen. Allereerst is het twijfelachtig of „the pattern" uniform is over de gehele wereld. Het resultaat van de discussies op het 7e congres voor godsdienstgeschiedenis was, dat er niet één „pattern" bestaat, maar meerdere van verschillende structuur. Ten tweede verdient het aanbeveling om een onderscheid te maken tussen „the pattern" van de primitieve religies en dat van de godsdiensten van het Nabije Oosten, die Dr Gaster vrijwel vereenzelvigt. Ten derde is de idee van „the pattern" in de beschavingen van het Nabije Oosten voorlopig eerder een vraagstuk, dat grondig onderzocht moet worden, dan een vaststaand resultaat. Dr Gaster stelt de zaak te eenvoudig voor. De feiten bewijzen, dat er belangrijke structuurverschillen zijn tussen de culturen van het Nabije Oosten in de oudheid. Ook hier kan het bestaan van een uniform „pattern" niet bewezen worden.

C. J. Bleeker

L. ZIELHUIS, *Het offermaal in het heidendom en in de Heilige Schrift* (with a summary in English). Proefschrift van de Theologische Academie uitgaande van de Johannes Calvijnstichting te Kampen. 200 blz. Franeker 1951.

De poging van de missionaire predikant Zielhuis, om met dit proefschrift – een der eerste onder auspiciën van de theologische academie uitgaande van de Johannes Calvijnstichting te Kampen – de phaenomenologie binnen de kring der Gereformeerde kerken weer onder de aandacht te brengen, verdient lof. Des te spijtiger is het, dat deze poging niet in alle opzichten als geslaagd kan worden beschouwd.

Het boek is verdeeld in twee hoofdstukken, het eerste handelend over het offermaal in het heidendom, het tweede over het offermaal in de Heilige Schrift.

Het eerste hoofdstuk behandelt, hoe de mens, verstoken van de boom des levens en daardoor niet meer in staat langs de door God gewilde sacramentele weg het eeuwige leven te ontvangen, nu langs magisch-religieuze weg in het offermaal eigenmachtig probeert beslag te leggen op het heilige.

Het tweede hoofdstuk staat eerst stil bij de oud-testamentische gegevens. Israël bedient zich wel van de ook bij het heidendom bekende vormen van de sacrale maaltijd, maar de geloofsverhouding tot God is toch essentieel. In het nieuwe testament is het Heilig Avondmaal ook een offermaal, omdat het deel doet hebben aan het offer van Christus, maar ook hier gaat het om een geloofsverhouding en niet om magie. Het Paaslam, bij de Joden het belangrijkste element, is weggevallen, omdat Christus zelf het Paaslam is. De bij de Joden secundaire ingrediënten: Brood en wijn, treden nu op de voorgrond als tekenen van het lichaam en het bloed van Christus.

Het phaenomenologisch gezichtspunt van de schrijver is onjuist. Hij onderscheidt tussen de empirische- en de bijbelse phaenomenologie (blz. 27), van welke alleen de tweede naar zijn mening de verschijnselen naar hun wezenlijke waarde kan verstaan, omdat de empirische phaenomenologie slechts met onze menselijke „ratio" de phaenomenen benadert (blz. 30). Wat de auteur echter bijbelse phaenomenologie noemt, is een bijbels-dogmatische waardering van de godsdienstige verschijnselen. Phaenomenologie is het wezen der godsdienstige verschijnselen vanuit die verschijnselen zèlf laten zien. Dit nu geeft de schrijver te spoedig op, om al te haastig tot zijn bijbels-dogmatisch oordeel óver de verschijnselen te komen. Daarom blijft deze studie phaenomenologisch onbevredigend. Evenmin als het scheppingsbericht geschreven is, om een natuurwetenschappelijke verklaring over het ontstaan der wereld te geven, geeft de bijbel uitgangspunten voor de wetenschap der phaenomenologie. Dit is een zaak van wetenschappelijk verstaan van de godsdienstige verschijnselen naar wat zij in zich zelf willen zijn.

Ook het bovengenoemde standpunt van de auteur ten aanzien van de boom des levens dient afgewezen te worden. Het eten van de boom des levens (blz. 15) is geen gehoorzaamheid aan een gebod van God, om dat

te doen. Gen. 2 : 16 vertaalt Vriezen (diss. blz. 159): Van alle bomen van de hof kunt ge volop eten. De betekenis van het Hebreeuwse imperfectum behoeft niet steeds die van een imperatief te zijn, maar het kan ook vertaald worden als: Mogen, kunnen enz. (Nat-Koopmans, Hebr. Gramm. § 70. c. 1*b*). Het eten van de boom des levens, samen met andere bomen, is een gunst van God, om de mens onsterfelijkheid te geven, waarbij – in tegenstelling tot de mening van de auteur – toch wel gedacht moet worden, dat de vrucht van de boom zèlf levenskracht bevatte. Dat eten wordt niet opzettelijk gèboden. Wel wordt in Gen. 3 : 22 het eten uitdrukkelijk vèrboden.

Over het offer van Kaïn en Abel wordt rijkelijk veel gefantaseerd. In Gen. 4 : 4 en 5 staat alleen, dat Jhwh het ene offer wel aanziet en het andere niet, maar over de wijze waarop, en de gezindheid waarin de offers werden gebracht lezen wij niets in Genesis.

Een ernstig tekort van het boek is het ontbreken van een inhoudsopgave. In plaats van in twee hoofdstukken had de schrijver beter in twee delen kunnen verdelen en van de paragrafen hoofdstukken maken.

De correctie is slordig. Bij de overgang van blz. 8 naar 9 is een hele regel weggevallen. Op blz. 11 laatste regel wordt tussen „gevaar" en „persoonlijk" het onbepaalde lidwoord gemist. Hoofdstuk II heeft twee maal een § 8 (blz. 170 en 182). Zo is er meer te noemen.

Aan de stijl mankeert ook het een en ander: „klem hebben op" (blz. 9, contaminatie van „klemmend zijn voor" en „vat hebben op"), „vermeesteren" (i.p.v. bemachtigen blz. 12 en 52), „in bond met" (blz. 52), „waar niet met de handeling van het slachten zelve al de gedachte aan een offermaal onlosmakelijk mee (sic!) verbonden was" (blz. 107).

Het grote aantal citaten in Frans, Duits of Engels maakt het lezen vermoeiend. Blz. 72 wordt bijna geheel in beslag genomen door een aanhaling van een Duitse schrijfster. Kon de auteur niet méér putten uit door hem zelf onderzochte bronnen, i.p.v. de meningen van anderen te citeren?

Bevreemdend is ook, waarom in een wetenschappelijk werk, zoals een dissertatie toch wil zijn, het Grieks en het Hebreeuws met latijnse letters wordt weergegeven. Beschikt de fa. Wever niet over een Griekse en Hebreeuwse letterkast? En wanneer dit niet anders kon, waarom dan niet het Hebreeuws weergegeven in de algemeen aanvaarde transcriptie? Nu staat er b.v. selamin (passim), hetgeen doet vermoeden, dat dit woord met een s i.p.v. met een š geschreven staat.

Het veelvuldig gebruik van de eerste persoon enkelvoud past wel in een stukje in een kerkblad van een predikant aan zijn gemeenteleden, maar niet in een dissertatie.

J. Zandee

OUDE TESTAMENT

Th. C. Vriezen, *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*, H. Veenman en Zonen, Wageningen, 1949, 302 blz.

Voor de verschijning van de Oudtestamentische theologie van Prof. Vriezen kan theologisch Nederland zeer dankbaar zijn. Hetgeen in circu-

laires van uitgevers veelal al te vlot wordt neergeschreven, geldt hier ten volle: het boek voorziet in een dringende behoefte. Reeds lang werd uitgezien naar een publicatie, die zou kunnen dienen als studie- en examenboek aan de universiteit en tevens leiding zou kunnen geven in de discussie over een der belangrijkste problemen voor de theologie: de interpretatie van het Oude Testament. Het boek van Vriezen voldoet aan beide voorwaarden. Voor het eerstgenoemde wordt het reeds overal gebruikt en ook staat vast, dat van dit werk een zeer stimulerende invloed uitgaat voor een bespreking van centrale problemen inzake de oudtestamentische theologie. Dat deze in dit boek tot een oplossing zouden zijn gebracht, zal niemand beweren. Prof. Vriezen zou de eerste zijn om dit te ontkennen. Zowel in het woord vooraf als in de inleidende capita laat de Schrijver uitkomen, hoezeer hij zich van tekortkomingen bewust is en op verschillende punten nog bezig is een weg te zoeken. Toch meen ik, dat „Hoofdlijnen" een zeer belangrijke bijdrage levert voor de bedoelde discussie.

Aan vraagpunten van principiële aard zijn in een zeer uitvoerige Inleiding niet minder dan vijf hoofdstukken gewijd, waarin achtereenvolgens gehandeld wordt over: 1. Christelijke Kerk en Oude Testament, 2. het historisch karakter van Israëls Godskennis, principieel en feitelijk, 3. de leidende geestelijke gedachten van de oudtestamentische geschriften, 4. het Oude Testament als Woord Gods en 5. onderstelling, taak en methode der oudtestamentische theologie. Na deze interessante inleidende beschouwingen gaat de Schrijver over tot de inhoud der oudtestamentische theologie. In een zestal hoofdstukken komen hier ter sprake: het karakter der oudtestamentische Godskennis, God, de mens, het verkeer van God en mens, het verkeer van God en mens (ethiek) en tenslotte: God, mens en wereld. Heden en toekomst. Het werk besluit met registers van behandelde onderwerpen, Hebreeuwse termen en auteursnamen.

Dat uit al hetgeen hier, in een levendige betoogtrant, geboden wordt veel te leren valt, hebben reeds velen ervaren. De stof is m.i. doorlopend interessant. Dat geldt zowel van het betoog over de grote gezichtspunten voor de behandeling der oudtestamentische theologie als van tal van belangwekkende details (ik denk b.v. aan hetgeen blz. 273–276 betoogd wordt over chamad). Ook wanneer men het niet op alle punten met de Schrijver eens is, kan men zijn tot onderzoek en nadenken prikkelende uiteenzettingen zeer waarderen.

In het boek van Vriezen is dus veel, waarvoor wij de schrijver oprecht erkentelijk zijn, te veel om alles apart te vermelden. Toch zou ik ook gaarne in het kort enkele bezwaren willen noemen. Vooreerst is naar mijn opvatting niet voldoende onderscheid gemaakt tussen theologie van het Oude Testament en Geschiedenis van de godsdienst en het geestesleven van Israël. De theologie van het Oude Testament wil de boeken van het Oude Testament als prediking verstaan en geeft daarmede ook – dit mag wel terloops onderstreept worden – een interpretatie, die het meest beantwoordt aan de oorspronkelijke bedoeling van de schrijvers der verschillende boeken en derhalve ook het meest wetenschappelijk mag heten. Nu is het stellig waar, dat Vriezen dit gezichtspunt niet geheel heeft verwaarloosd. Op tal van bladzijden komen wij echter min of meer uitvoerige

uiteenzettingen tegen, die voor mijn besef in een Geschiedenis van de godsdienst van Israël thuis behoren. Ik denk, om slechts enkele voorbeelden te noemen, aan blz. 119, waar gehandeld wordt over de vraag, of Jahwe oorspronkelijk een nomaden-God is geweest, aan blz. 29, waar „de omvang en het karakter" van de cultus in de onderscheiden tijdvakken ter sprake komen en de vraag wordt overwogen, of het Paasfeest oorspronkelijk niet een familiefeest is geweest en geen feest bij de heiligdommen, en verder aan hetgeen gezegd wordt over urim en tumim (blz. 207), over „de sterke ontwikkeling van de zoenofferdienst in de koningstijd", over de ontwikkeling van de offers (blz. 28) of aan de op blz. 32 opgeworpen vraag, of de Dekaloog in zijn oudste vorm niet als vóór-Mozaïsch moet worden opgevat, de uitspraak op dezelfde bladzijde, dat wij van de Godskennis van Abraham en Mozes geen duidelijk beeld krijgen en dan de vraag, wie de schepper kan zijn van de opvatting, dat Jahwe ook de volkerenwereld regeert. Er zou nog heel wat meer van deze aard te noemen zijn. Trouwens, het doorlopend gebruik van de term „Jahwisme" is m.i. reeds een symptoom van de bedoelde wijze van beschouwen, terwijl het ook wel aan deze dooreenmenging van beide gezichtspunten is toe te schrijven, dat in het boek niet voldoende onderscheid gemaakt wordt tussen „openbaringsgeschiedenis" en „geesteshistorie" (blz. 19–21). Op al deze punten zou ik een scherper onderscheiding tussen de theologie van het O.T. en de geschiedenis van de godsdienst van Israël gemaakt willen zien. Zeker, het een kan niet geheel losgemaakt worden van het ander, maar het ware m.i. toch heel goed mogelijk, zich in dit boek consequenter tot de theologie te beperken en dus enkel weer te geven, wat de boeken predikend naar ons toe brengen en dan wellicht in enkele noten of een korte beschouwing achteraf opmerkingen over de geschiedenis van de godsdienst van Israël in te lassen. Hoe het ook zij, ik zou hier willen pleiten voor zuiverder onderscheiding, om hetgeen de theologie van het O.T. ter harte gaat nog duidelijker uit te laten komen.

Mijn tweede punt raakt het probleem van de eenheid in het Oude Testament. Het is verheugend, dat Vriezen zich op tal van bladzijden met deze belangrijke vraag bezig houdt en veel van hetgeen hij over deze aangelegenheid te berde brengt heeft mijn volle instemming; b.v., wanneer hij op vele plaatsen betoogt, dat er, wat het wezenlijke aangaat, een vergaande eenheid geconstateerd kan worden. Zo wordt op blz. 50–51 uitgesproken, dat Tora en nebiim risjonim (Jozua–Koningen) in grondgedachten gelijk zijn (vgl. ook blz. 68–69), dat „de individuele verschillen tussen de profeten des Ouden Verbonds eigenlijk wegvallen tegenover de grote eenheid des Geestes" (blz. 54), dat men „wanneer men de profeten en de Tora met elkander vergelijkt... enerzijds een wezenlijke eenheid moet erkennen" (blz. 55) en wordt op blz. 199 uit een betoog betreffende verreweg de meeste kanonieke boeken geconcludeerd, dat „de israëlietische religie door en door profetisch van karakter" is. Daartegenover staan echter bladzijden, waarin de schrijver wijst op verschillende opvattingen inzake de anthropologie (blz. 146) en de leer van de zonde (blz. 146 en 152) en verklaart (blz. 61): „het O.T. wordt beheerst door geweldige innerlijke spanningen; er zijn telkens stukken (in het bijzonder in de Ketubim), die

met elkaar in botsing komen" (vgl. ook blz. 23). Nu merkt Vriezen bij dit laatste zelf reeds terecht op, dat men oog moet hebben voor de aktuele situatie, b.v. als men Ezra-Nehemia vergelijkt met Ruth en Jona en Jeremia naast de priester-codex stelt. Men vraagt zich dan echter af, of woorden als „geweldig" en „botsingen" dan eigenlijk wel geheel gerechtvaardigd zijn. Met een en ander hangt samen de vraag, in hoeverre in een theologie van het O.T. rekening gehouden moet worden met bronnen als E, J, D en P. Vriezen meent nl. ook onderscheid op te merken zowel tussen deze bronnen onderling als tussen b.v. E en de profeten. Men leze b.v. wat hij op blz. 56 schrijft over de verhouding van E tot Hosea 12, een hoofdstuk, dat – aldus de schrijver – „zeer kritisch staat tegen Jakob, ook tegenover Jakobs strijd met Elohim". Vriezen concludeert dan: „Hosea ziet de aartsvaders zondiger dan E vermag, die hen allen van uit zijn vroomheid te veel tot ideaalfiguren maakt. Hier is een spanning aanwezig tussen een bepaalde laag (E) in de Tora en het profetisme van de krisisprofeten, die scherper de nood doorzagen dan de vroegere profetisch-piëtistische figuur E." Ik zou hierbij willen opmerken, dat wij hier in elk geval slechts met een zeer ondergeschikt punt te doen hebben. Verder vraag ik me af, of de stelling wel juist is. Kunnen wij inderdaad vaststellen, dat de aartsvaders voor E werkelijk zulke „ideaal-figuren" zijn geweest en tenslotte – en dit zou ik willen onderstrepen – in een theologie komt deze vraag betreffende een aparte prediking van E niet aan de orde. Immers, hetgeen dan wellicht uit een bron E afkomstig is (als leerling van Eerdmans sta ik nog altijd zeer sceptisch tegenover deze, dikwijls ver doorgevoerde, onderscheiding van bronnen) komt nu voor in het kader van het boek Genesis en heeft daardoor een bepaald accent gekregen.

Over de vragen, die zich bij deze bladzijde en ook andere (b.v. blz. 49 over P, blz. 55, 68–69, 56 e.e.) opdringen, zou nog allerlei te zeggen zijn. Om der wille van de ruimte moet ik het bij deze aanduidingen laten. In ieder geval zou ik op dit punt van de eenheid nog groter duidelijkheid wensen en dan ook boeken als b.v. Prediker, Esther en Hooglied nog meer in de probleemstelling betrokken willen zien (zie overigens reeds blz. 60–61).

Belangrijk zijn ook de uiteenzettingen over verzoening. Ook hier rijzen echter enkele vragen. Ik denk allereerst aan hetgeen Vriezen opmerkt bij de uitdrukking „reach nichoach" (blz. 219, 222 vlg., 226 vlg.). Naar zijn opvatting moet de uitdrukking met de Statenvertaling in algemene zin worden verstaan als „liefelijke reuk" (en dus niet als „reuk, die tot rust brengt") en zou de gedachte, dat „God objekt der verzoening" is, moeten worden afgewezen en ook nergens in de wetten voorkomen (blz. 219). Daarnaast is hetgeen op blz. 233 vlg. betoogd wordt illustratief voor Vriezens opvatting. De cultische wetgeving, met name die van de eerste hoofdstukken in Leviticus zou „aan de profetische kritiek niet zijn ontkomen", de idee der „Umstimmung" Gods zou ontbreken, „er wordt niet gesproken van een bewogen worden Gods van toorn tot liefde op grond van het offer, maar nog wel van een voldaan zijn Gods, een welgevallen Gods, welke de vrucht is van de offerhandeling; er is b.v. in Lev. 1 : 3v. sprake van raṣon (welgevallen, voldaanheid) ten opzichte van iemand, maar niet

van verzoende toorn". Dit stilzwijgen acht Vriezen veelzeggend (vgl. ook blz. 240). Bij een en ander zou ik echter willen vragen, of bij de genoemde uitdrukking niet iets van ,,kalmeren, tot rust brengen" is blijven meeklinken. Verder wordt een zekere verzoening van toorn m.i. overal in de cultische wetgeving verondersteld. Zeker, het verzoenend handelen gaat van God uit en de gehele cultus is door Hem ingesteld, maar desniettemin kan tegelijk gesproken worden van een zeker handelen ten opzichte van God in zijn heiligheid en gerechtigheid en ook van een zekere ,,Umstimmung". Trouwens de idee, dat een bepaalde handeling op God gericht is en deze daardoor tot andere gedachten wordt gebracht, is aan het O.T. toch allerminst vreemd. Men denke slechts aan de voorbede en de term chilla panim. Op grond van een en ander waag ik het dan ook te betwijfelen, of de profetische prediking inderdaad op dit punt tot een ,,theologische bezinning" heeft geleid, waarbij de gedachte van het verzoend worden van God geheel geëlimineerd zou zijn (vgl. blz. 233 vlg. en 226).

Ook met Vriezens oordeel over de houding van de profeten tegenover de cultus kan ik mij niet geheel verenigen. Karakteristieke uitspraken over deze materie vindt men b.v. op blz. 231 vlg.: ,,De profeten verzetten zich nadrukkelijk tegen de cultus en wel speciaal tegen de verzoening door het offer, hetzij in de betekenis van de placatio, hetzij in de expiatorische zin." Uit teksten als Am. 5, Hos. 6, Micha 6, Jes. 1 en Jer. 7 wil Vriezen afleiden, ,,dat de profeten niets verwachten van de zoenmiddelen, die de officiële cultus biedt; zij stellen er tegenover: het volbrengen van recht en gerechtigheid". De profeten wensen ,,een andere verzoening". Gewezen wordt op Jes. 43 : 22 vlg., ,,waar zelfs duidelijk staat, dat Jahwe geen offers ontving, noch had voorgeschreven aan Israël en (25), dat God *alleen om Zijnentwil* de zonde vergaf". Uit deze en andere plaatsen (zie blz. 222 en vooral blz. 27 vlg.) krijgt men de indruk, dat de profeten zich tegen de cultus als zodanig zouden keren en zelfs loochenen, dat deze naar Gods wil zou zijn. Ja, sommige profeten zouden zelfs ontkennen (blz. 28), ,,dat de offers historisch in het oudste Jahwisme thuishoren (Am. 5 : 25, Jer. 7 : 22, Jes. 43 : 23, vgl. ook Ps. 50 en 51)".

Met weglating van uitvoerige argumentatie zou ik hiertegenover willen stellen, dat de profeten zich keren tegen het misbruik van de cultus en dat soms in zulk een felle terminologie, dat het lijkt, alsof zij de cultus als zodanig afkeuren. Ook de genoemde teksten kunnen in deze geest worden verklaard. Bij de schijnbaar meest sprekende tekst Jer. 7 : 22 bedenke men b.v. hetgeen in het verband (Jer. 7 : 10, 11 en 30) tot uiting komt over een bijzondere eerbied voor de tempel (vgl. ook Jer. 33 : 11). Daaruit blijkt reeds, dat van een volstrekte verwerping van alle cultus geen sprake is. Dat Jeremia in dit vers met een enkel woord het gewettigde van de ganse cultus zou ontkennen, is m.i. dan ook allerminst aannemelijk. Integendeel, in overeenstemming met tal van andere profetische teksten wil Jeremia ook hier uitspreken, dat God geen enkel gebod gegeven heeft over brand- en slachtoffers in de zin, die vele Israëlieten daaraan hechten. Op een enkele plaats (blz. 54) schijnt Vriezen overigens ook zelf reeds de teksten in deze geest te willen interpreteren en wijst hij de gedachte af, dat de profeten ,,anticultisch" zouden zijn. Maar hoe dit

laatste dan te rijmen is met de boven geciteerde uitspraken, wordt m.i. niet duidelijk.

Het is onmogelijk nu ook nog in te gaan op de principiële beschouwingen van de hoofdstukken IV en V (blz. 65 vlgg.), waarbij b.v. overwogen wordt, in hoeverre het O.T. Woord Gods genoemd kan worden en wat de verhouding is van Oude en Nieuwe Testament. De schrijver wil niet spreken van verbale inspiratie en waarschuwt voor ,,een boek-religie". ,,Het Woord Gods is overgeleverd *in* de Schrift." Over een en ander is reeds een interessante discussie gevoerd tussen de schrijver en Professor Berkouwer in Gereformeerd Weekblad, jaargang 1950.

Detailpunten moeten wij vrijwel geheel laten rusten. Slechts het volgende moge nog worden aangestipt. Ik acht het niet juist, de verzoening van de toorn Gods als de ,,primitieve" of ,,naïeve" wijze van viering te karakteriseren (blz. 218). Het gebruik van de woorden ,,personalisme" en ,,personalistisch" op verschillende bladzijden (230, 218 e.e.) is m.i. ongewenst. Ten onrechte wordt door deze woordkeus de indruk gewekt, dat een cultische verhouding tussen God en mens niet ,,persoonlijk" van aard zou kunnen zijn. Ook het gebruik van de termen sacramentstheologie en sacrament is m.i. op de bladzijden 36, 38 en 48 niet aanbevelenswaardig. En is het juist, om een scherp contrast te constateren tussen de jahwistische auteur en de priesterlijke schrijver inzake de zondigheid en verdorvenheid van het menselijk geslacht (blz. 156)? De schrijver van Genesis heeft blijkbaar de gedachten over ,,de zondigheid van het mensenhart" heel goed weten te verenigen met de teksten, die over de ,,rechtvaardigheid" van Noach spreken. Maar is er dan werkelijk een dwingende reden om aan te nemen, dat de schrijvers van de beide ondersteld bronnen, J en P, dit bepaald niet vermochten te doen en dat dus J geprotesteerd zou hebben tegen deze idee van ,,rechtvaardigheid" en omgekeerd P tegen de idee van ,,de algemene zondigheid"?

Laat ik deze, door verschillende omstandigheden tot mijn spijt vertraagde bespreking mogen besluiten met de hoop uit te spreken, dat dit belangrijke boek door elke theoloog en ook door vele niet-theologen bestudeerd zal worden. G. SEVENSTER

NIEUWE TESTAMENT

J. L. KOOLE, *Liturgie en ambt in de Apostolische kerk*. J. H. Kok N.V., Kampen, 1949, 188 blz.

De studie is gesplitst in twee hoofddelen. In het eerste, de hoofdstukken I–VII omvattend, komt achtereenvolgens ter sprake: Tempel, Synagoge en Kerk; Dagen en uren van samenkomst; de bediening des Woords; de Doopsbediening; het Avondmaal; het gebed; formule, formulier en lied. Het tweede handelt in de resterende hoofdstukken over: Priesterschap in Jodendom en Heidendom; profeten en predikers in Jodendom en Heidendom; Christus en zijn Discipelen; de Apostelen; Profeet, glossolaal en leraar; Oudsten en opzieners; Diakonie; de Vrouw in de gemeente; Kerkelijk verband. Hoofddoel van de schrijver is ,,de zogenaamde realia van

het kerkelijk leven van de eerste eeuw te tekenen. De beschrijving van de achtergrond van liturgie en ambt valt buiten het bestek; er wordt niet gevraagd, wat het sakrament betekende, maar hoe het werd gevierd" (Inleiding). In het algemeen houdt Koole zich ook aan deze normen; maar op verschillende bladzijden vinden wij toch wel vrij uitvoerige uitweidingen over de zin van het besprokene, b.v. op blz. 35, 39 en 40 over de betekenis van de doop, de kinderdoop en de vicariaatsdoop.

Bij zijn bespreking van de bovengenoemde onderwerpen, die blijkens opzet en stijl toch wel niet alleen voor theologen is bedoeld, weet de Schrijver ons veel wetenswaardigs mee te delen. Ook valt door zijn betoog op sommige teksten een verrassend licht. En zo zou er ook in détails nog allerlei te noemen zijn, waarom de lectuur van het geschrift kan worden aanbevolen.

Mijn bedenkingen moge ik kort aanduiden. Vooreerst heb ik me afgevraagd, of de soms zeer uitvoerige schetsen over verwante verschijnselen uit het Jodendom en heidendom van de oud-Christelijke tijd wel voldoende gerechtvaardigd zijn. Op verschillende plaatsen wordt ons niet duidelijk, wat deze stof (b.v. over de Griekse en Romeinse feesten op blz. 16 en 17, over de doop buiten Israël op blz. 34–35, over het gebed der Grieks-Romeinse wereld op blz. 48–49) voor het eigenlijke thema van liturgie en ambt in de apostolische kerk te betekenen heeft.

Een tweede bezwaar is m.i., dat in deze studie van 1949 vrijwel geen litteratuur uit de jaren na de oorlog ter sprake komt, zodat b.v. zelfs elke reactie op de bekende studie van Cullmann over Urchristentum und Gottesdienst ontbreekt. Een en ander wordt ons in de Inleiding wel enigermate, maar, naar ik meen, toch niet voldoende verklaard.

En wat tenslotte enige details betreft, dat het vaste schema, waarnaar de redevoeringen van Handelingen verlopen, wel overeen zal stemmen met dat van de dienst des Woords in de gemeente, wordt m.i. al te vlot verondersteld (blz. 31–32). Ook op blz. 95 wordt de toch zeer omstreden vraag, wie met de ,,engelen" in de zeven brieven van de Openbaring bedoeld zijn, wel heel vlug in een enkele zin beslist. Wanneer Koole op blz. 103 vgl. over de verhouding van de kerk en de plaatselijke kerken handelt, legt hij te sterk accent op de plaatselijke gemeente.

En verder: mag thans nog als een vaststaand feit worden meegedeeld, dat Onesimus in Rome met Paulus in aanraking is gekomen (blz. 105), is er geen argumentatie nodig, als op blz. 80 wordt aangenomen, dat II Petrus door de apostel is geschreven en weten wij wel zo zeker, dat Euodia en Syntyche twee ,,begaafde" vrouwen zijn geweest (blz. 100)?

G. S.

F. J. Pop, *Bijbelse woorden en hun geheim*, Uitg. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage, 1951, 252 blz.

Door deze uitgave zijn de door Ds Pop op ,,Kerk en Wereld" gegeven lessen over Bijbelse begrippen in druk verschenen. Degenen, die de Schrijver hebben heen geholpen over zijn aarzeling, om deze arbeid voor de pers gereed te maken, hebben m.i. gelijk gekregen. Want inderdaad ligt hier nu een boek voor ons, dat voor velen zeer bruikbaar zal zijn. Ik denk niet

alleen aan de Wika's, de catecheten en de predikanten, die zich de aanschaffing van Kittels Woordenboek niet hebben kunnen veroorloven, maar ook aan gemeenteleden, die een cursus over de bijbel volgen of zich zelfstandig nader inzake het bijbels denken willen oriënteren. Het boek is helder geschreven en met zorg bewerkt. Bij het begrip parousie mag echter m.i. een korte uiteenzetting over het vraagstuk der nabije verwachting niet ontbreken. Ook zou ik in de transcriptie iets meer consequentie wensen (vgl. b.v. het kerugma van blz. 212 met typos en hypodeigma op blz. 190–191). En tenslotte zijn er nog enkele futiliteiten, die ik de Schrijver wel even per brief meedeel. G. S.

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

C. W. Mönnich, *Het geloof der oude Kerk*, Langkamp en Brinkman, Amsterdam 1948, 95 blz., geb. f 2,50.

Dit ,,populaire'' boekje verraadt een brede en diepe kennis van zaken, doordat het met forse lijnen en welgekozen citaten de oude Kerk tekent: haar levensgevoel, de stemmingen en de inhoud van haar geloof, haar theologische bezigheid, haar afgekeerdheid van en toegewendheid naar de wereld van haar dagen. Op een enkel punt mag men bezwaren hebben (b.v. tegen de interpretatie van het begrip ,,natuur'' in de oude Kerk), verre overweegt echter onze bewondering voor de overzichtelijke en doorzichtige behandeling van zulk een omvangrijke en gecompliceerde stof.

W. F. Dankbaar

Inquisitio De Fide. A Colloquy by *Desiderius Erasmus Roterodanus* 1524, edited by Craig R. Thompson, Yale University Press, New Haven 1950, 131 p., 3 Dollar.

Onder de ,,Colloquia'' van Erasmus is er een ,,Inquisitio de Fide'', welke zes maanden vóór Erasmus' ,,De libro arbitrio'' in Maart 1524 verschenen is. Deze ,,Inquisitio'' is van belang in verband met de verhouding van Erasmus tot Luther. Tot dusver is deze samenspraak weinig onderzocht. Thompson doet dit. In een goed gedocumenteerde inleiding laat hij zien hoe Erasmus en Luther in de jaren 1516 tot 1524 steeds meer uit elkaar groeiden. Bij het schrijven van ,,De Fide'' (eind 1523 of begin 1524) achtte Erasmus nog een vergelijk mogelijk. ,,De libero arbitrio'' werd Februari 1524 voltooid en verscheen in hetzelfde jaar in September. Erasmus heeft dus kort na het schrijven van ,,De Fide'' de hoop op een vreedzame oplossing opgegeven.

De samenspraak ,,De Fide'' is lang niet zo geestig en boeiend als vele andere. Aulus (Erasmus) en Barbatius (Luther of een Lutheraan) spreken met elkaar over allerlei dogmatische onderwerpen. Het gaat om de twaalf artikelen van het Apostolicum. De conclusie is deze: als men zich aan de hoofdzaken houdt, kan er van ernstige verschillen geen sprake zijn.

Thompson heeft de tekst in het Latijn en in het Engels opgenomen. Aan het slot geeft hij uitvoerige toelichtingen op allerlei onderdelen. Belangrijk zijn daarbij de uiteenzettingen over het Apostolicum, de banbul

tegen Luther, en vooral over de vraag of heidenen zalig kunnen worden. Alles met elkaar: een belangrijke studie, die de aandacht der Erasmus-onderzoekers verdient. VAN RHIJN

ZENDINGSWETENSCHAP

K. J. BROUWER, *Zending in een gistende wereld*. Met medewerking van Prof. Dr J. H. Bavinck. G. J. A. Ruys' U.M., Amsterdam 1951, 136 blz., geb. f 4,90.

De kennis van de contemporaine historie der jonge Oosterse kerken en Zending, met name in Indonesië, is onder de meeste theologen nog gering. Ziehier een geschrift, dat niet alleen een overzichtelijk beeld geeft van hetgeen zich op kerkelijk en zendingsterrein sinds de oorlog in Indonesië heeft afgespeeld, maar dat ook ingaat op de problematiek waarvoor de Zending in haar nieuwe vorm zich heden ten dage gesteld ziet. Ook de Prot. Kerk in Indonesië heeft uitermate gewichtige ontwikkelingen doorgemaakt. Vragen van oecumenische samenwerking, van opleiding der Indonesische predikanten, onderwijs, medische arbeid, lectuurverspreiding en sociaal werk moeten thans op een nieuwe wijze onder het oog worden gezien. Uit de bewegelijke situatie van de Kerk in dit deel der Oosterse wereld, sinds de ,,copernicaanse wending" van zendingsveld naar zelfstandige Kerk heeft plaats gegrepen, kunnen uiterst belangrijke ontwikkelingen voortkomen voor de Kerk in heel de wereld. Dat mag ons hier in het Westen niet ontgaan. Wie deskundig over deze zaken wil worden voorgelicht, kan hier terecht. W. F. D.

De evangelische benadering van de mens. Uitgegeven ter gelegenheid van het 50-jarig bestaan van de Centraal bond voor inwendige zending en Christelijk maatschappelijk werk. Uitg. van Keulen, Delft 1951. 224 blz.

Ernstig is gepoogd om van dit verzamelwerk een eenheid te maken. Die taak is moeilijk, want de elf schrijvers zijn van professie en van confessie nogal uiteenlopend. De wijze, waarop hierin een oplossing is gezocht is de volgende: aangezien het een jubileumboek is begint de voorzitter, Dr Th. J. Idenburg, met een opstel van algemene strekking: ,,de actualiteit der inwendige zending". Hierop volgt Jhr M. C. Th. van Lennep, die reeds meer dan 25 jaar een leidinggevende taak in de Bond had, met een historisch relaas. Uit dit stuk blijkt eerst recht hoe onoverzichtelijk het gehele terrein van de Bond is. Het eerste bondige artikel beschrijft knap, hoe wij in cultureel opzicht een kentering beleven ook op dit terrein door het wankelen van het 19e eeuwse rationalisme, kapitalisme en individualisme. Het tweede stuk geeft merkwaardige informatie over de wijzigingen, proefnemingen en ervaringen van de Bond in deze halve eeuw. Dan volgen vier principiële opstellen. C. Aalders schrijft een korte essay over ,,de crisis der vormen". Prof. Dr G. Brillenburg Wurth geeft een ethisch opstel en de medicus Dr A. Hijmans handelt in ,,oude vragen in een nieuwe

tijd" over het huwelijk. Het laatste en belangrijkste van deze groep is het stuk van Prof. Dr G. C. van Niftrik over „de theologie van de inwendige zending", waarin de betekenis van het, in latere generaties doorwerkend, „réveil" wordt uiteengezet; hij ziet deze in de wijze waarop (vooral door D. G. Heldring) het geestelijke en stoffelijke in één greep werd aangevat; in de wijze waarop gezocht werd naar de zakelijke samenhang van barmhartigheid en gerechtigheid; in de wijze waarop ernst en bijbelse humor in de beoordeling van de zonde verbonden werden (al worden hier waardevolle dingen gezegd, de titel van dit punt is wat romantisch); tenslotte in de wijze waarop kerk en inwendige zending met elkaar verband hielden (hoewel kerk en réveil elkaar slecht verstonden, is er in de laatste generatie wel toenadering gekomen). Helaas is het nog toekomstmuziek, wanneer de voorzitter van de Bond (blz. 19) de wens uitspreekt, dat voor de Bond er nog eens een ogenblik aanbreken moge, waarop de Bond als orgaan van *verenigde* kerken zou kunnen arbeiden.

De tweede groep opstellen vertoont in de titel veel meer samenhang. Alle vijf handelen over „benadering": pastoraal, apostolisch, paedagogisch-psychologisch, medisch en maatschappelijk. Veel verder dan de titels gaat deze samenhang niet. Het eerste opstel is een stichtelijk stuk, het tweede concentreert zich op de universitaire kring (aardige voorbeelden). De drie volgende zijn telkens bezig met uiteenzettingen over het „social case work" thans in de mode; (ik verblijdde mij over de opmerking van R. C. Harder (blz. 162), dat wij met het „geval" bij de benadering toch een zeker gevaar van verzakelijking niet moeten onderschatten). Het paedagogisch artikel handelt vooral over de opvoeding door de groep. De psychiater Dr Kuiper geeft een instructief en duidelijk beeld van de medische benadering. En Mej. M. James spreekt een hartig woord tot de kerk, die in haar diaconale taak begint te ontwaken, maar zich nog niet behoorlijk gekleed heeft om in het openbaar te kunnen verschijnen. Dit alles tesamen maakt dit boek tot een allesbehalve vervelende lectuur; men ziet iets van het enorme terrein, waarop de Bond zich beweegt, maar hoe boeiend het hier en daar ook is, instructief is het niet (dat kon waarschijnlijk ook niet), maar wel oriënterend.

BERKELBACH VAN DER SPRENKEL

PRACTISCHE THEOLOGIE

K. H. MISKOTTE, *Feest in de Voorhof*, U.M. Holland, Amsterdam, geb. f 9,50.

Dit is een bundel „preken", waarvan de meeste vanaf 1942 in Amsterdam-Zuid zijn gehouden. M. zegt zelf: geen homiletische modellen, maar toespraken als van Paulus op de Areopagus. De bedoeling was te evangeliseren in didactische vorm voor meer ontwikkelden. Verondersteld is, dat men vreemde woorden en Duitse gedichten wel kon verstaan.

In deze 12 toespraken is aan de blijdschap van het geloof telkens enthousiast uiting gegeven. Het is alsof het aldoor Pinksteren is. M. danst als de 90-jarige Mirjam aan het hoofd van de Israëlietische vrouwen bij de

Rode Zee, als David bij het binnenbrengen van de ark in Jeruzalem, als de apostelen op het Pinksterfeest!

,,Waarachtige prediking is een razen, een derwisch-dans voor het aangezicht des Heren'' (blz. 231). Wie durft zeggen: Hij is dronken! veroordeelt zichzelf meer dan hem! Zijn stem slaat wel eens over als die van de door de Geest vervoerden van 1 Cor. 12, maar toch ,,raast'' hij niet. De toespraak over ,,Paulus voor Agrippa'' zal wel niemand vergeten, die ze gehoord heeft. ,,Ik raas niet!'' – Het moet een groot voorrecht geweest zijn deze getuigenissen te mogen *horen*. De levende stem doet meer dan het gedrukte woord, maar het voordeel is nu, dat men wat vroeger gesproken is nog eens kan herlezen. Er is zoveel gegeven om over na te denken, men moet zo'n bundel telkens nog eens kunnen opslaan.

Het getuigenis over de opstanding is als dat van K. Barth in zijn beoordeling van 1 Cor. 15. God is de opstanding (blz. 210). Het oordeel over de mens is als dat van Pascal: de mens is gelijk aan de beesten en aan de engelen, of als dat van Dostojewsky: God zoekt het verlorene.

Geloven is: Ja! zeggen tot het leven, tot vreugde èn leed, ook tot de dood. Het eerste werk, waarmee wij de naaste dienen is het getuigenis van Christus (blz. 180). Hij staat midden in de wereld, in het leven zoals het is en Hij geeft Zijn vrede. Men kent de Christelijke Kerk meer aan haar feesten, meer aan haar lied dan aan haar dogma. 't Eigenlijke zingen van de gemeente is het zingen van de daad. Het feest is het antwoord op Góds daden.

Bij zulke getuigenissen past geen critiek op details. Men leze en herleze en doe mee! J. H. Semmelink

Dr R. Schippers, *De bronnen van een oecumenisch ethos.* Uitg. Kok, Kampen, 1951, f 1,25, 30 blz.

Deze inaugurele oratie, op 13 October 1950 in de Vrije Universiteit te Amsterdam uitgesproken, heeft niet alleen een aantrekkelijke titel, ook een boeiende inhoud. De toon, waarin dit onderwerp op deze plaats behandeld wordt, doet weldadig aan; met ernst en kennis van zaken wordt de arbeid in de Wereldraad van Kerken beschreven. ,,Het tegenwoordig groeiende oecumenische ethos laat ons traditionele ethos geenszins met rust'' (5). De schrijver wil zich rekenschap geven van de oorzaken en achtergronden van dit vragen naar hetgeen de Bijbel met gezag tot de Kerk zegt'' (9). Dat de schrijver zijn eigen opvatting over het Schriftgezag bij deze bespreking kritisch aanwendt, ligt voor de hand (19 v.). Boeiend is, wat hij beschrijft over de spanning van Luthersen en Gereformeerden betreffende de ,,twee Rijken''. Al staat in dit opzicht K. Barth aan de zijde van de Gereformeerden, de schrijver vrijwaart zich (natuurlijk) voor onvoorwaardelijke adhaesie. De ,,erven Kuyper'' hebben nog het ,,hunne'' bij te dragen tot de vorming van een oecumenisch ethos. Dit kan de Wereldraad in zijn moeizaam arbeiden alleen maar welkom zijn.

B. v. d. S.

EMIL BRUNNER, *Kepertjajaan Kita*. Diterdjemahkan oleh P. Mangunsong. Bandung, 1950.

THOMAS A KEMPIS, *Meniru Kristus* (De Imitatione Christi). Diterdjemahkan kedalam Bahasa Indonesia oleh S.B.P. Mangunsong. Bandung, 1951.

Renungan Rohani. Buku Harian. Bandung, 1950.

De uitgave van bovengenoemde drie boeken (bij G. Kolff & Co te Bandoeng) vormt een bijdrage tot de voorziening in de dringende behoefte aan Christelijke literatuur, didactische zowel als stichtelijke, in de voornaamste Indonesische talen. Het betreft hier bewerkingen naar het Nederlands in de Bahasa Indonesia (algemeen-beschaafd modern-Maleis) van Brunners „Unser Glaube", Thomas a Kempis' „Imitatio" en het „Dagboek van H.W.S.".

Van deze drie Indonesische bewerkingen is die van de „Imitatio" n.m.v. als de belangrijkste te beschouwen. Dat dit klassieke geschrift der Christenheid thans ook toegankelijk is gemaakt voor het snel groeiende getal dergenen wier cultuurtaal de Bahasa Indonesia is en die het Nederlands onvoldoende of in het geheel niet beheersen, stemt tot verheugenis (en tot erkentelijkheid jegens de bewerker), te meer daar verwacht mag worden, dat dit weinig aan plaats en tijd gebonden werk naar inhoud en stijl de Indonesische lezer in het algemeen goed zal liggen, zodat het waarschijnlijk ook buiten de kerkelijke kring belangstelling zal weten te wekken. Dat deze Indonesische vertaling naar het Nederlands is bewerkt, wordt noch op het titelblad noch in het voorwoord vermeld. Uit de vertaling blijkt echter duidelijk, dat zij berust op de Nederlandse versie van Roel Houwink (Utrecht, 1940), terwijl bovendien het voorwoord van de Indonesische bewerker op enkele zinnen na identiek blijkt te zijn met gedeelten uit Houwinks inleiding. Het ontbreken van een verwijzing hiernaar is des te ongelukkiger, daar de bewerker in zijn voorbericht het woord *kami* („wij") zowel bezigt in uitspraken van hem zelf alleen als in zulke die hij (stilzwijgend) van Houwink heeft overgenomen. Gaarne sluiten wij ons intussen aan bij de door hem geuite wens, dat deze vertaling geaccepteerd zal kunnen worden door de Christengemeenschap in haar geheel, zonder onderscheid van sekte.

De bekende en in Nederland veel gebruikte opstellenbundel van Emil Brunner zal ook in zijn thans verschenen Indonesische vertaling (ook hierin ontbreekt een aanduiding dat zij naar het Nederlands is bewerkt) goede diensten kunnen bewijzen, vooral bij het godsdienstonderwijs aan oudere leerlingen of abituriënten van middelbare scholen, opleidingscursussen voor evangelisten e.d.. De binding aan plaats en tijd van ontstaan dringt zich bij dit boekje echter sterker op dan bij dat van Thomas a Kempis, hetgeen zekere bezwaren met zich brengt voor het gebruik ervan in Indonesisch milieu. Zo is een uitspraak als in het tweede opstel voorkomt, dat iemand die geen aanhanger van Islam of Hindoeïsme is zich niets gelegen hoeft te laten liggen aan de heilige boeken van die godsdiensten, onaanvaardbaar voor een situatie als waarin de Indonesische Christengemeenschap leeft, die als kleine minderheid in een niet-Christe-

lijke omgeving voortdurend geconfronteerd wordt met opvattingen en praktijken van andere godsdiensten, in het bijzonder van de Islam. Of, om een andersoortig voorbeeld te noemen, wat zegt een Indonesische lezer, ook een Christen, de naam van Vader Bodelschwingh, laat staan de als diens tegendeel vermelde massamoordenaar van Düsseldorf (uit de dertiger jaren)? Ook het citeren van de Nederlandse Geloofsbelijdenis in verscheidene der aan het slot toegevoegde aantekeningen is in deze voor Indonesië bestemde uitgave minder op zijn plaats. Een omwerking van de stof, waarbij deze voorzover nodig wordt aangepast aan het natuurlijke en geestelijke milieu der Indonesische lezers, ware daarom te prefereren geweest boven de nu geleverde letterlijke vertaling; wellicht kan bij een eventuele herdruk met dit desideratum rekening worden gehouden.

Het derde boekje, getiteld „*Renungan Rohani*" oftewel „Geestelijke Overpeinzingen", is blijkens het voorwoord van de hoofdbewerker (B. Supit) bedoeld om tegemoet te komen aan de behoefte aan korte en practische Bijbelverklaringen „als geestelijk proviand voor iedere dag" en berust grotendeels op het Nederlandse „Dagboek van H.W.S.". Hoewel goede dagboeken in het Nederlands een schaars artikel vormen, is het toch wel enigszins bevreemdend, dat men voor een Indonesische bewerking juist zijn keus heeft laten vallen op dit „Dagboek van H.W.S." met zijn conventionele stijl, zijn vermoeiende rhetorische vragen en zijn „tale Kanaäns". Helaas komen er in deze bewerking nog al wat drukfouten voor.

Wat de qualiteit van de taal betreft – een teer punt bij alle publicaties in de zich snel ontwikkelende en nog onvoldoende genormaliseerde Bahasa Indonesia – maakt het laatst besproken boekje, waarin men hier en daar op grammaticale onzuiverheden stuit, een mindere indruk dan de bewerkingen (door P. Mangunsong) van Brunner en Thomas a Kempis. Qua vertaling laten echter ook deze beide (al mogen zij wellicht uitsteken boven de middelmaat van de talloze vertalingen op allerlei gebied die tegenwoordig in Indonesië verschijnen) nog wel iets te wensen over. Zo is op sommige plaatsen de weergave van de Nederlandse tekst in de Indonesische bewerking onnauwkeurig; ook blijkt bij het vertalen wel eens een zinsnede te zijn overgeslagen of weggelaten. En vooral komt het nog al eens voor, dat er te letterlijk, mechanisch, te veel woord-voor-woord uit het Nederlands is vertaald; speciaal in de weergave van sommige idiomatische uitdrukkingen en in figuurlijke zin gebruikte woorden valt dit op, alsmede in bepaalde syntactische eigenaardigheden. Billijkheidshalve dient hierbij aangetekend te worden, dat het gros der thans in zo groot aantal verschijnende vertalingen in de Bahasa Indonesia in meerdere of mindere mate aan dit euvel lijdt, hetgeen mede in de hand gewerkt wordt door het reeds gesignaleerde gebrek aan normalisering van deze taal. Bevreemdend is, dat de in Thomas a Kempis en Brunner voorkomende aanhalingen uit de Psalmen niet geciteerd zijn naar de nieuwste Maleise vertaling van dit Bijbelboek, welke toch reeds in 1947 verschenen is.

Stellig moeten wij erkentelijk zijn voor de uitgave van de hier besproken bewerkingen, vooral van de eerste twee, als een welkome verrijking

van de nog zo schaarse Christelijke literatuur in de Indonesische talen. Tegelijkertijd doen zij ons echter beseffen, van hoe grote waarde het zou zijn, wanneer er, naast goede vertalingen van daarvoor in aanmerking komende uitheemse geschriften, ook op dit terrein meer oorspronkelijke Indonesische werken zouden gaan verschijnen, waarin de wijze van voorstelling en uitdrukking vrij is van de belemmeringen die de gebondenheid aan een in een Westerse taal gedachte en geschreven stof nu eenmaal met zich brengt. F. S. Eringa

BIOGRAPHIE

F. Sierksma, *Professor Dr G. van der Leeuw, Dienaar van God en Hoogleraar te Groningen.* Wereldvenster, Amsterdam 1951, 112 blz., geb. f 3,50.

Zij die Van der Leeuw hebben gekend en vereerd, zullen blij zijn met dit geschreven portret door een zijner leerlingen en bewonderaars. Ziehier de man ten voeten uit: de geleerde van wereldformaat, de kunstenaar, de kenner en genieter van het rijke leven, de staatsman met visie, de pastor en liturg – in één woord de mens, in zijn verbluffende veelzijdigheid. Ons volk eert zijn grote zonen weinig, het is er blijkbaar te klein voor. Maar Van der Leeuw, hoewel wereldburger, was toch groot genoeg om te verkeren onder de kleinen, om Gods wil. Hij was in alles een „godgeleerde" in de ware zin van het woord. De schrijver heeft ons dit alles, met veel congenialiteit voor Van der Leeuw's „esprit" en toegelicht door tal van smakelijke voorbeelden, getekend. Als Van der Leeuw vergeten wordt, zal het aan hem niet liggen. Maar het zou een grote schande en een onherstelbaar verlies betekenen. W. F. D.

B. Klein Wassink, *Credo quia absurdum?* Assen, van Gorcum, 1950.

Deze dissertatie is opgebouwd uit een historisch deel (± 130 blz.) en een systematisch deel (± 40 blz.), een wijze menging voor een proefschrift. Of vlag en lading elkaar wel dekken? Nauwelijks, dunkt mij. Maar dat is niet zo belangrijk. Iets bezwaarlijker is de samenkoppeling van existentiefilosofie en het ideaal ener eristische theologie, terwijl het „quia" absurdum m.i. toch te zeer onuitgewerkt blijft en het hele boekje, één in de lange rij „Auseinandersetzungen" met de existentiefilosofie, wel erg weinig oorspronkelijk is. Maar als teken, dat ook de dogmatiek geen in zichzelf rustend vak, de wijsbegeerte van de godsdienst nog niet enkel een getuigenis over en vanuit irrationele „bolwerken" is, is het een lezenswaard geschrift. Van Holk

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST EN ETHIEK

B. Delfgauw, *Beknopte geschiedenis der wijsbegeerte,* Het Wereldvenster, Amsterdam 1950.

Dit boekje van 160 bladzijden is een eerste deel, omvattend de oudheid, die in 64 bladzijden wordt afgedaan, en de middeleeuwen die er ruim 90 krijgen. Het springt terstond in 't oog, dat dit een wanverhouding uitdrukt. Al begrijp ik zeer goed dat een katholiek schrijver zich meer voor de middeleeuwen zal interesseren dan voor de heidense oudheid, dan nog wordt daarmee niet verontschuldigd dat het perspectief op de wijsbegeerte niet slechts al te beknopt wordt, maar ook wat scheef getrokken. Praktisch en goed gekozen zijn de literatuuropgaven achter elke paragraaf. De stijl is eenvoudig en helder. Voor een inleiding, die werkelijk wel beraden tot verdere studie besloten is, in menig opzicht ondanks het zoeven gesignaleerde bezwaar, wel bruikbaar. Van H.

Twijfel en Geloof, (vier opstellen van dr H. C. Rümke, dr G. van der Leeuw, dr G. Sevenster, dr W. J. Aalders), Amsterdam, Uitg.Mij Holland, 1950, 220 blz., f 6,90.

Deze vier opstellen behandelen de psychologie van de twijfel; de phaenomenologie van de twijfel; de twijfel in de bijbel; twijfel en geloof. Een ruim begrip voor de werkelijkheid is verbonden met een vast getuigenis van het geloof en zijn twijfel-overwinnende kracht. Er is een rijkdom van feitelijke gegevens en verhelderende kennis, maar ook van overtuiging, die ons verder vermag te leiden. Wellicht is het betoog van wijlen prof. Aalders het subjectiefst. Maar ik geloof zeker, dat menig dominee in dit boek zowel een steun kan hebben voor eigen moeilijkheden, als een handleiding voor zijn zielszorg. Goed geschreven en puntig geformuleerd. v. H.

K. Kuypers, e.a., *Aspecten van de Tijd.* Assen, van Gorcum, 1950, f 12,50.

Het is van veel belang, dat het tijdsprobleem, belangrijk en netelig bij uitstek, in dit geschrift van verschillende zijden, door zeer competente schrijvers is behandeld. Ik acht het volstrekt ondoenlijk om van deze serie hier één samenhangende boekbespreking te leveren. De meeste las ik met instemming; de toegevoegde voordrachten van de herdenking van het vijfentwintigjarig bestaan van het genootschap voor wetenschappelijke Philosophie storen een weinig, al vond ik de bijdragen van prof. Pos over „het mystieke element in de Nederlandse philosophie" zeer lezenswaard; overtuigender dan zijn bijdrage over taal en tijd. Het bezwaar tegen de bonte herkomst is, dat de lezer toch geen forse, misschien dan wat geforceerde, maar ten minste richtinggevende eenheid wordt geboden, doch alles steken blijft in onopgeloste discussies. Evenwel: dáár ligt voor de wijsgerige lezer de bekoring der eigen taak hem door deze studie toebedeeld: zelf te worstelen met dit kernprobleem der philosophie. v. H.

H. V. MARTIN, *Kierkegaard the Melancholy Dane.* Philosophical Library, New York, 1950. 119 pages.

Een vlot geschreven, populaire inleiding. Als zodanig heeft het boek verdiensten, maar men zoeke er geen voorlichting over moeilijke problemen als existentie, existentieel denken en de dialectische methode.

W. LEENDERTZ

K. H. MISKOTTE, *Barth over Sartre.* Dièscollege 10 Februari 1951. Leidse Voordrachten 3. Universitaire Pers, Leiden 1951. 19 blz. Prijs f 0,90.

Spotzieke lieden zouden de titel gemakkelijk aldus kunnen lezen: Miskotte over Barth over Sartre. Zij zouden toch niet geheel gelijk hebben. Prof. Miskotte geeft niet louter weer, wat Barth over Sartre zegt in III³, in het bizonder over Sartre's opvatting van het Niet. Het is hem daarom zelfs niet in de eerste plaats te doen. Wat de schrijver bedoelt, is aan te geven, hoe de juiste verhouding tussen de theologie en de filosofie is. Hij meent, dat Barth toont te beseffen, hoe deze is en wel in het bizonder in de bespreking van Sartre. „Het is ons in deze voordracht immers te doen om een formeel paradigma van het verkeer tussen theologie en wijsbegeerte, waarbij het materiële ter illustratie uiteraard onmisbaar is, maar dan toch enkel ter illustratie, zodat er iets te leren valt, ook indien de inhoud eventueel breder en dieper zou moeten ontvouwd worden." Dit voorbeeld nu leert ons, dat de juiste verhouding daar aanwezig is, waar de theoloog aandachtig luistert naar wat de filosoof zegt over onderwerpen, die ook de theoloog ter harte gaan en diens uitspraken louter op hun waarheidsgehalte onderzoekt, zonder enige vooringenomenheid. Van geval tot geval zal dan moeten worden uitgemaakt, of de wijsgerige uitspraken bruikbaar zijn of niet. De verhouding tussen wijsbegeerte en theologie is dus niet van te voren, principieel te bepalen. Aldus meen ik de bedoeling van prof. Miskotte te hebben begrepen.

Het betoog doet toch wel enkele vragen rijzen. Een eerste is deze. Wanneer Barth allerlei filosofen behandelt, maar telkens hun resultaten afwijst, is dat dan toeval of ligt dat aan een principieel verschillend uitgangspunt? M.a.w. laat de principiële vraag zich op de duur onderdrukken? Belangrijker acht ik echter nog een tweede vraag. Is wat prof. Miskotte van de theoloog vraagt, niet een vanzelfsprekendheid? Men mag van een ernstig mens, laat staan een wetenschappelijk onderzoeker verwachten, dat hij bereid is naar elk ander ernstig mens onvooringenomen te luisteren en louter vraagt naar de waarheid van wat de ander zegt. Of is deze houding onder theologen zo zeldzaam, dat zij hun uitdrukkelijk voorgehouden moet worden en iemand uit hun midden, die de juiste houding wel aanneemt, hun als lichtend voorbeeld gesteld moet worden? Het kan zijn, hoewel ik dan toch zou willen opmerken, dat niet alleen de theologen in Adam gevallen zijn, maar ook anderen, b.v. kunstenaars en politici en niet minder wijsgeren in dit opzicht zondigen. Of geeft prof. Miskotte plaatsvervangend – want noch voor Barth noch voor hemzelf ware het nodig geweest – uiting aan een minderwaardigheidsgevoel van

de theoloog, door meer tegenover de buitenwereld dan tegenover de theologen zelf te betogen, dat zij toch heus de cultuur en in het bizonder de wijsbegeerte wel ernstig nemen? Of vallen beide motieven samen en duidt het minderwaardigheidsgevoel op een slecht geweten? Ik waag het niet, deze vragen te beantwoorden en neem graag aan, dat het goed was, dat weer eens op een vanzelfsprekendheid gewezen werd. H. DE VOS

K. A. H. HIDDING, *Hoe zien wij de mens van filosofisch standpunt beschouwd?* Studium Generale-colleges Januari-Februari 1950. Leidse voordrachten 4. Universitaire pers, Leiden 1931. 23 blz. Prijs f 1,10.

Wil er een betere tijd aanbreken dan de tegenwoordige, dan zal de mens zich moeten bezinnen op zichzelf; aldus luidt het uitgangspunt van het betoog van prof. Hidding, dat men echter aan het slot vindt. Het geschrift bedoelt bij die bezinning een zekere leiding te geven. Het begint met een uiteenzetting over het wezen van de mens. Dat bestaat hierin, dat de mens geest, of, wat hetzelfde is, vrijheid is, maar dat hij deze geest is in eenheid met het lichaam. Het blijkt nu, dat deze gedachte in de verschillende godsdienstige en wijsgerige stelsels zeer verschillend is uitgewerkt, maar dat men in hoofdzaak twee typen van mensbeschouwing kan onderscheiden, al naarmate de nadruk meer valt op de eenheid dan wel op de tweeheid van geest en lichaam. Beide typen worden dan nader besproken aan de hand van voorbeelden uit de wereld van de godsdienst en van de wijsbegeerte. De conclusie is, dat de wijsgeer zich noch voor monisme noch voor dualisme kan uitspreken, maar naar een synthese dient te streven.

Het spijt mij het te moeten zeggen, maar ik heb toch grote bezwaren tegen de inhoud van dit geschrift. Reeds de titel is niet juist, tenminste niet helemaal. Hij had beter kunnen luiden: hoe zien wij de mens van fenomenologisch standpunt beschouwd. In het grootste gedeelte toch van het boekje spreekt prof. Hidding als fenomenoloog en niet als filosoof. Slechts de inleiding draagt een wijsgerig karakter, evenals het einde. Het fenomenologisch deel is instructief, zoals van de schrijver niet anders te verwachten is. Toch vraag ik mij af, of het beginsel van de indeling niet te algemeen is, zodat wel zeer heterogene anthropologieën bij elkaar komen. Er is over Hegel nog niet veel gezegd, wanneer hij onder één hoofd gebracht wordt met de „primitieve” religie. De bedenking ontvangt nog meer kracht, wanneer men leest, dat Hegel telkens moet dienen ter theoretische rechtvaardiging van communisme en nationaal-socialisme en daartoe blijkbaar ook geschikt is (blz. 15). Nu is mij niet bekend, dat Hegel veel aanhangers onder communisten vindt en vrees ik, dat hij toch te moeilijk was voor de nationaal-socialisten. Zelfs al ware het evenwel anders, dan nog verschillen de anthropologie van Hegel en die van de genoemde stelsels hemelsbreed. De bedenking wordt echter zeer sterk, als men merkt, dat denkers, die onderling toch zeer verwant zijn, ieder in een ander vak van het schema terecht komen, zoals Descartes en Spinoza, Kant en Hegel (blz. 19). Wanneer het schema wel deugt, dan hapert er iets aan de toepassing.

Er zijn echter meer bezwaren te noemen. Ik ben benieuwd te horen, op welke uitspraken van Aristoteles de bewering steunt, dat deze de gedachte van de goddelijke schepper kent (blz. 17). Het Godsbegrip van Aristoteles sluit juist deze voorstelling uit. – Het heet, dat Kant de zedelijkheid boven de rede stelde (blz. 20), maar waarom schreef hij dan een boek met de titel „Kritik der praktischen Vernunft"? – Wat de schrijver onder geest verstaat, is niet helemaal duidelijk. Hij heet een mysterie, een x (blz. 6), maar elders is hij het vermogen van de mens tot zelftranscendentie (blz. 4), is hij identiek met vrijheid (blz. 4), maar is hij ook weer nauw verbonden met de cultuur (blz. 4). Enige nadere omschrijving ware geen overbodigheid geweest. Het begrip vrijheid komt er nog slechter af. Het heet identiek met geest, wat een onjuiste wijze van spreken is, want er is verschil, al mogen beide werkelijkheden nauw verbonden zijn. Prof. Hidding verdedigt zich echter voor het feit, dat hij het begrip vrijheid niet definieert. Wanneer hij dat deed, zou de vrijheid beperkt zijn en dat is zij juist niet (blz. 4). Dit klinkt diepzinnig, maar is het toch niet. Dat de vrijheid principieel onbegrijpelijk is, moge waar zijn, maar dat geldt voor vele objecten, waarop het begrijpen zich richt. Dit sluit de mogelijkheid niet uit, het betrokken object af te grenzen van andere en zo te omschrijven.

Het gebruik van de term paradox op blz. 4 kan ik niet bewonderen. Het heet daar: „Zo komen wij onvermijdelijk tot de paradoxale conclusie, dat de mens als geestelijk wezen gebonden is aan en bevangen in het natuurlijke en sociale leven, maar er tegelijk critisch boven en tegenover kan staan. De paradox is echter de enige denkvorm waarmede de filosoof kan werken als hij zich bezint op de mens, die hij ook zelf is." Nu ontstaat een paradox in den zin, waarin prof. Hidding het woord gebruikt, wanneer twee uitspraken, die elkaar principieel tegenspreken, beide waar zijn. Dat zijn dus hier de uitspraken: de mens is gebonden en: de mens is vrij, mits bedoeld is, dat de mens volstrekt gebonden en volstrekt vrij en in dezelfde zin gebonden en vrij is. Deze voorwaarde is echter niet vervuld, wat de schrijver zelf erkent, door een regel voor de geciteerde uitspraak te zeggen, dat de mens in zekeren zin vrij is. Verder zou volgens prof. Hidding het geestelijk leven in het bezit van de volstrekte (blz. 20) waarheid verstarren (blz. 9). En God dan? –

Ik kom nog even terug op het beginsel van indeling. Dat brengt mee, dat Hellas en Israël in één afdeling en wel de dualistische komen (blz. 17 en 18). In de eerste plaats worden hier alle monistische tendenties verwaarloosd, die er in de Griekse wijsbegeerte voorkomen en die niet gering zijn. Maar bovendien wordt hier het onderscheid toch te gering gezien. Ligt dat misschien hieraan, dat de schrijver de begrippen God, ziel en geest vereenzelvigt (blz. 21)? Er is geest èn geest, menselijke en goddelijke geest, althans naar Israëlietische opvattingen en deze veroorzaakt toch wel een eigenaardige anthropologie.

Aan het slot betoogt de schrijver, dat er een synthese moet komen van monisme en dualisme. Is dat mogelijk? Is dat wenselijk? Kan men al de verschillende motieven, die prof. Hidding noemt, in één conceptie verenigen? Dat de schrijver deze moeilijkheden ook wel gevoelt, blijkt hier-

uit, dat hij in de inleiding zelf kiest voor een bepaalde mensopvatting, die heus niet door alle filosofen gedeeld wordt en die van een dualistisch type is. Dat zij mij in hoofdzaken juist voorkomt, doet niet ter zake; dat zij gegeven wordt, maakt het slot inconsequent. Of niet het slot, want tot verbazing van de lezer beroept prof. Hidding zich ten slotte op Pascals mensbeschouwing – maar die is toch wel zeer uitgesproken. –

H. DE V.

JOACHIM WACH, *Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen 1951, 445 blz. f 31,50.

Dit is de Duitse vertaling van de vierde druk van de in 1944 voor het eerst verschenen Amerikaanse uitgave – het heeft in de Angelsaksische wereld kennelijk zijn weg gevonden, en zal dat ook onder de Duits lezende Europeanen wel doen. De schr. wil, bescheiden, zich beperken tot een onderzoek van de veelvuldige verhoudingen tussen religie en de sociale verschijnselen, om daardoor één functie der religie beter te verstaan – één, niet meer. Daarbij steunt hij op uitvoerig materiaal van godsdienstgeschiedenis en phaenomenologie, en is zich bewust dat nodig is „das Verstehen und die Würdigung des Wesens und der Bedeutung religiöser Phänomene" (S 11). Hij ziet er, op grond van zijn opvatting van sociologie, bewust van af, om normen op te stellen voor het religieuze of sociale leven – sociologie van de godsdienst heeft te beschrijven, in samenhang te verstaan, de gemeenschap stichtende functie te begrijpen, meer niet, een opvatting waarbij ik mij, althans wat het negatieve deel betreft, gaarne aansluit. Een aldus verstane godsdienstsociologie ziet dus naast leer (de theoretische) en kultus (de practische) de godsdienstige gemeenschap als de sociale uitdrukkingsvorm der religie, en deze laatste is haar typisch studieobject.

Het verreweg grootste deel van het boek (dl II Religion und Gesellschaft, ruim 380 van de 440 blz.) geeft iets anders dan de algemene titel kan doen verwachten: het onderzoekt de verhouding van religie en natuurlijke groepen, familiekulten, lokale en rassenkulten enz., de geheime genootschappen en mysteriediensten van Griekenland en Rome, jongerenkringen, broederschappen, en in dit verband ook kerken, monniksorden, secten; een volgend hoofdstuk let op differentiatie, en onderzoekt b.v. soldatengodsdiensten in Mexico, Mithradienst, Zen-boeddhisme, koopmansgodsdiensten, boerengodsdiensten van West-Azië, en wijdt 20 bladzijden aan differentiatieverschijnselen in de wereldgodsdiensten in Azië, Europa, de Verenigde Staten. Daarop volgt een hoofdstuk over de verhouding godsdienst–staat in verschillende godsdiensten (Zarathustra, Shinto, Islam, Confucianisme, Boeddhisme, Christendom), om dan als laatste te geven een typologie van godsdienstige autoriteit in verschillende figuren: de godsdienststichter, de hervormer, de profeet, de ziener, de tovenaar enz. Men ziet: deze godsdienstsociologie steunt niet alleen op, maar wordt bijna een deel van godsdienstgeschiedenis en phaenomenologie met een eigen gezichtspunt (het hele laatste hoofdstuk kan óók in een phaenomenologie staan).

Ik erken: zo kan het. Wach beschikt over een enorme belezenheid en

kennis van primitieve, antieke en wereldgodsdiensten, en leert inderdaad één functie van de religie beter verstaan. In zo ver is zijn boek zeer geslaagd, al leest het niet gemakkelijk.

Maar het kan ook anders: ook van uit de sociologie kan men het verschijnsel godsdienst benaderen (evenals de verschijnselen recht, wetenschap, kunst, moraal). Ook dán kan men zich naar het verleden richten, en vragen hoe in een bepaalde maatschappijvorm godsdienst functionneert en bij wijziging van die maatschappij verandering optreedt – maar allicht zal déze soort godsdienstsociologie zich richten naar de eigen moderne industrialistische maatschappij en vragen, en vragen welke krachten daar het godsdienstig leven beïnvloeden, en op welke wijze. Dan zou dus aan de orde komen: industrialisatie, urbanisatie, ontkerkelijking, enz. Deze problemen snijdt Wach nergens aan, bewust. Derhalve moet de conclusie zijn: een waardevol boek voor godsdiensthistorici en phaenomenologen, óók wel voor sociologen, die hier leerjongens willen zijn – maar het biedt niet wat wellicht anderen verwachten: analyse der hedendaagse actuele problematiek.

W. Banning

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

G. J. Lindijer, *Johann Tobias Beck*, van Gorcum en Comp., Assen 1951, 250 blz.

J. F. van Royen, *Protestantse Retraite*, Ploegsma, Amsterdam 1951, 240 blz., geb. f 5,90.

Arcana revelata, Bundel Nieuw-Test. studiën aangeboden aan Prof. Grosheide, Kok, Kampen 1951, 190 blz.

Roger Leys, S. J., *Image de Dieu, chez St. Gregoire de Nysse*, Brouwer, Paris 1951, 146 blz.

J. H. Grolle, *Gods peilschaal*, Veenman en Zn., Wageningen 1951, 32 blz. ingen. f 0,90.

Helmut Lamparter, *Das Buch der Anfechtung (das Buch Hiob)*, Calwer-Verlag, Stuttgart 1951, (Imp. Meulenhoff en Co., Amst.) 261 blz., geb. f 13,35.

R. Vedder, *Inleiding tot de Psychiatrie*, Wolters, Groningen 1951, 197 blz., ing. f 4,50, geb. f 5,–.

J. Hovius, *Behoren Diakenen tot de kerkeraad?* Weissenbach, Sneek 1951, 31 blz., ing. f 1,–.

Professoren in de philosophie van het dominicanerklooster te Zwolle, *Lichamelijkheid*, Spectrum, Den Haag 1951, 220 blz., ing. f 7,50.

Het Oudste Christendom en de Antieke Cultuur onder red. v. J. H. Waszink, W. C. v. Unnik en Ch. de Beus, dl II, Tjeenk Willink, Haarlem 1951. 477 blz., 2 dln geb. f 45,–.

Gerhard Rosenkranz, *Evangelische Religionskunde*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1951, 258 blz., ing. D.M. 12,40, geb. D.M. 14,80.

W. F. GOLTERMAN, *Liturgiek* (Serie Theologia), Bohn, Haarlem 1951, 197 blz., geb. f 7,50.

R. H. BAINTON, BRUNO BECKER, M. VALKHOFF et S. V. D. WOUDE, *Castellioniana*, Brill, Leiden 1951, 111 blz., ing. f 6,25.

AINSWORTH, P. C., *Jezus en de Stilte*, Wever, Franeker 1951, 68 blz.

H. ROBBERS, S. J., *Neo-Thomisme en moderne wijsbegeerte*, Spectrum, Den Haag 1951, 167 blz.

JOACHIM WACH, *Types of religious Experience*, University of Chicago Press, Chicago 1951, 275 blz., $ 3,50.

C. V. GELDEREN, *De boeken der Koningen* (I), 3e dr., Kok, Kampen 1951, 251 blz., geb. f 5,90.

N. J. HOMMES, *De vrouw in de Kerk*, Wever, Franeker 1951, 191 blz., geb. f 6,90.

GERH. HULS, *De dienst der vrouw in de Kerk*, (diss. Utr.), Veenman en Zn, Wageningen *1951*, 204 blz., ing. f 6,90, geb. f 7,90.

Jaarboek 1951 *van het Werkgenootschap van Katholieke Theologen in Nederland*, N.V. Gooi & Sticht, Hilversum 1951, 201 blz.

TIJDSCHRIFTEN

Ephemerides Theological Lovanienses, 27 jr. 1–2, Jan.–Jun. 1951.

A. Delhaye, Jésus-Christ raison de croire selon les apologistes catholiques du XIXe siècle depuis l'époque de Lacordaire. J. Ghoos, L'acte à double effect. J. Coppens, Le messianisme israélite selon Alfred Loisy. G. Vermes, La communauté de la Nouvelle Alliance d'après ses écrits récemment decouverts. J. Coppens, Problème du messianisme. L' unité littéraire de Gen. II–III.

The Ecumenical Review, vol. III, nr 4, July 1951.

A. Carleton, Human Relations in the Near East. D. Jenkins, The Ecumenical Movement and its „Non-Theological Factors". E. T. Clark, Non-Theological Factors in Religious Diversity. D. T. Niles, Our Search for Unity. Th. O. Wedel, Evangelism, an Essay in Criticism. G. Every, The Ecumenical Theology of Father Kelly.

Oct. 1951.

Bishop E. Berggrav, Responsibility of the Churches and the World Council. Some Thoughts on Modern Israel. W. Nicholls, Ecum. Movement and the Doctrime of the Church. H. S. Alivisatos, His Labour. R. v. Thadden, Kirchentag in Berlin. T. T., Church in China.

Kerk en Theologie, 2e jrg., nr 3, Juli 1951.

F. R. A. Henkels, De keukenmeid. K. H. Miskotte, Controvers-gesprek met Karl Barth. A. F. N. Lekkerkerker, De aard van Christus' tegenwoordigheid in het Avondmaal. J. G. Woelderink, De volkskerk. G. C. v. Niftrik en A. F. N. Lekkerkerker, Kroniek.

2e jrg., nr 4, Oct. 1951.

A. A. v. Ruler, Reformatie en Una sancta. K. H. Miskotte, Schepping en Verbond. Th. L. Haitjema, Schriftgeloof en exegese. H. Obendieck, Apostolische opdracht der kerk. J. G. Woelderink, Volkskerk en apostolaat. G. C. v. Niftrik, K.D. III, 4. Kroniek.

Gereformeerd Theologisch Tijdschrift, 51e jrg., nr 4, 1951.
G. J. D. Aalders, Paulus in Europa. L. H. v. d. Meiden, vertaling van „môrèh" in Joël 2 : 23. W. P. Keyzer, Caesar Malan en zijn contact met ons land. F. W. Grosheide en H. Mulder, Lit. over N.T. en Patrologie.

51e jrg., nr 5, 1951.
A. Nauta, Chalcedon. H. Mulder, Datum der kruisiging.

51e jrg., nr 6, 1951.
H. Mulder, Datum der kruisiging. W. P. Keijzer, Cesar Malan en zijn contact met ons land.

Theologie en Practijk, 11e jrg., nr 5/6, Aug. 1951.
C. W. Mönnich, Verschuivingen in de vrijz. christologie. A. de Wilde, Personalisme in de theologie. C. W. Mönnich, Kroniek.

11e jrg., nr 7/8, Sept./Oct. 1951.
G. J. Sirks, Bijbelse Theologie. K. A. H. Hidding, Godsdienst en Magie. F. J. M. Stratton, Answers of scientists to questions on the relation of science and religion. H. J. Heering: Kerken ontmoeten elkaar. C. W. Mönnich, Kroniek.

Vox Theologica, 21e jrg., nr 6, Juli 1951.
M. H. Bolkestein, Theol. studie in Indonesië. J. T. Nielsen, Paulus op de Areopagus. J. W. Doeve, Vetus Latina.

Sept. 1951.
W. J. Kooiman, Studie der theologie. E. Smilde, Geref. sacramentsbeschouwing. J. Plooy, Chr. sacramentsbegrip. P. J. Jans, De sacramenten.

Nov. 1951.
G. J. Heering, Barth over het oorlogsprobleem. J. H. Bavinck, Entmythologisierung.

Kerkedienst, 16e jrg., nr 4/5, Juni 1951.
J. C. C. Rupp, Roeping. J. C. v. Dongen, Diaconaat in de kerkorde. P. Jonges, Geknotte puberteit.

17e jrg., nr 1, Dec. 1951.
Kerk en Radio. Diakonaat, Pastoraat en Geestelijke Volksgezondheid. Wat beweegt de mensen te trouwen en te scheiden? Cursus voor verloofden.

Wending, jrg. 6, nr 4, Juni 1951.
J. Wiarda, Recht en geweten. E. Emmen, Recht, volk, kerk (verz. geschr. v. P. Scholten). H. Hebly, Indrukken uit Frankrijk. H. J. Heering, Een remonstrant over gemeenteopbouw. A. L. Janse de Jonge, Psychologie van het schuldbewustzijn.

Nr 5, Juli–Aug. 1951.
J. Bierens de Haan, Crisis in wereld en kerk. W. J. van de Woestijne, E. de Vries, De Aarde betaalt. A. Gaillard, kerk en mod. levensvormen. L. H. Ruitenberg, Kerk en vakbeweging. H. Diem, Evang. Kerk en anti-bolsjewistisch front.

Sept. 1951.
Artikelen over de Zin van het leven door W. Banning, J. G. Bornhoff, J. de Graaf, H. J. Heering, K. H. Miskotte, K. H. E. Oppenheimer,

H. v. Oyen, J. H. Plokker, L. H. Ruitenberg, J. Segaar, J. M. v. Veen.

Oct. 1951.

Feiten en idealen in comm. China. De kerk in China. Ed. v. Cleeff, Soc.-ethische vorming van de econoom.

Nov. 1951.

O.a. C. J. Dippel, Verdediging v. h. Westen en betrouwbaarheid der Barthianen. A. Dronkers, Griekenland, een worsteling om zichzelf te zijn. A. A. v. Rhijn, Bijbel en maatschappelijke orde. C. L. Patijn, Kerk en Staat in Duitsland. Bernard Causton, Chr. eenheid en ijzeren gordijn.

Dec. 1951.

A. H. Heering, Quakers over de intern. spanning. C. J. v. d. Klaauw, Gebondenheid van de mensel. geest. Laïcus Catholicus, Mod. aspecten v. h. R. Katholicisme.

Ned. Archief voor kerkgeschiedenis, N.S. XXXVIII, 2.

A. Hyma, Erasmus and the Oxford Reformers. J. Lindeboom, Een patriots predikant: G. J. G. Bacot. M. v. Rhijn, Preken van Volkerus van Oostenrijk.

N.S., 3.

D. A. Stracke S. J., Vita Scti Radbodi. J. J. Mak., M.E.se heiligenverering. M. v. Rhijn, „Bene qui latuit, bene vixit''. H. S. Lucas, Artikelen van Scholte's Ver. ter verhuizing naar de Ver. Staten.

Irenikon, Tome XXIV, 2e trim 1951.

M. Villain, Mystique catholique et mystique prot. P. C. Kern, En marge de l'Epiclèse.

3e trim. 1951.

Y. M. J. Congar, Le peuple fidèle et la function prophétique de l'Eglise. Ch. Moeller, Théologie de la Parole et Oecuménisme. P. Dumont, XIXe centenaire de St. Paul en Grèce.

Musica Sacra, 1e jrg., nr 5, Juni 1951.

W. Ehmann, Zangbeweging als bron voor muz. vernieuwing. L. Erné, Orgel en kerkmuziekvernieuwing.

Nr 6, Aug. 1951.

W. J. Kooiman, Liturgisch leven in de Luth. kerk in Amerika. R. Degens, Bijbel als bron van muz. inspiratie. W. Mudde, Koor- en orgeldienst.

Oct. 1951.

W. Mudde, Hedendaagse muziekontwikkeling en kerkmuziek. A. J. Allan, Zingende kerk.

Dec. 1951.

O.a. Karl Marx, Kerklied en nieuwe muziek. W. J. Kooiman, Lit. leven in de Luth. Kerk in Amerika (II).

Studia Catholica, 26e jrg., III, Mei 1951.

Chr. H. W. Brekelmans, Nieuwe theorie over de Apokalyps? P. Xaverius, Theologische redenering. J. A. J. Peters, Wijsgerig leven in Nederland.

Juli 1951.

W. Grossouw, Humanisme van St Paulus. Ambr. Verheul O.S.B.,

Apostolaat en Verrijzenis (1 Cor.). P. Romualdus O.F.M. Cap., Menswording en Godskennis. W. Grossouw, Apostolaat en financiële terminologie bij Paulus. Echtheid v. 2 Cor. 6 : 14–7 : 1.

Nov. 1951.

K. Steur, Verband tussen Theologie en Godsdienstwetenschap. J. P. Michels O.P., Definitie van Magie. Cl. Beukers, S. J., Verband tussen numen en omen. G. Daniëls, Erw. Rohde's opvattingen over de Griekse Heldencultus. M. van Straaten O.E.S.A., Sophocles' tragedie Oedipus Rex. J. C. M. Fruytier S.J., Cyrillus' Auteurschap van de mystagogische catechesen toch nog te redden?

Theologische Literaturzeitung, 76. Jhrg. Nr 8, Aug. 1951.

R. Hermann, Zur Religionsphilosophie. E. Fuchs, Bultmaun, Barth und Kant.

Nr 9., Sept. 1951.

H. Greeven, Textgestalt der Evangelienlektionare. G. Delling, Speranda futura (Jüd. Grabinschriften Italiens). L. Fendt, Evang. Liturgik. G. Zuntz u. W. Schubart, Palästina-Handschriften.

Nr 10. Okt. 1951.

R. Hermann, Goethe und Lavater. F. Smend, Bach-Gedenkjahr. L. Richter, Leibniz-Jubiläum.

Nr 11., Nov. 1951.

W. Jentsch, Verstehen und Verständlichmachen. K. H. Rengstorff, Zu Gal. 5, 1. E. Lauch, Eine echt hellenistische Grabschrift. E. Stauffer, Palästina-Handschriften.

Kerk en Eredienst, jrg. VI, nr 4, Sept. 1951.

J. Roodenburg, De openlijke aanroeping van God den Here. J. M. Gerritsen, Ned. Getijdenboek. A. Faber, Geestelijk gewaad. A. Plomp, Rel. Franse kunst.

Nr 5, Oct. 1951.

A. W. Lazonder, kroniek van Raad voor de Eredienst. J. K. v. d. Brink, Kerkel. kerstnachtviering. O. T. Olson, H. Avondmaal in het Methodisme in Amerika. K. J. F. Keuning, Naar een nieuwe sacramentstheologie en haar lit. vormgeving. A. de Jonge, St Gertrudiskerk Workum. A. Dronkers, Griekse reisindrukken.

Nr 6, Dec. 1951.

Sergius Boulgakoff, Van Verre zijn wij gekomen. J. J. Mak, De tragiek der historische kerstbeschouwing. K. B. Ritter, Liturgie als vorm der genade. W. Aalders, Actuele prediking. P. C. v. d. Hooff, De orden van dienst voor bevestiging en inzegening van het huwelijk.

The International Review of Missions, Oct. 1951.

A. G. Hebert, Mission of the Church. C. W. Ranson, Church and State in Asia outside China. A China Missionary, Débâcle of chr. missions in China.

Vigiliae Christianae, Vol V, nr 4, Oct. 1951.

G. I. Lieftinck, Un fragment de De spectaculis de Tertullien provenant d'un manuscrit du neuvième siècle. W. C. van Unnik, 1 Clement 34 and the „Sanctus".

Tegemoet, Sept. 1951.
S. F. Tamsma, Wonderen. W. G. Overbosch, Laientagung te Bad Boll.
Oct. 1951.
J. G. Woelderink, Koninkrijk Gods en bekering.
Nov. 1951.
F. J. Pop, Apostolaat en Belijdenis.
Dec. 1951.
J. A. Bakker, Volksontwikkeling als culturele kracht.
Theologische Zeitschrift (Basel), 7. Jhrg., 5., Sept.-Okt. 1951.
H. Horst–Schrey, A.T. liche Forschung der Uppsala-Schule. K. Ruh, Thomas v. Aquin in mittelhochdeutscher Sprache. Ed. Buesz., Theol. Begriff des Schönen.
Nr 6, Nov.–Dez. 1951.
R. Pfister, Antoine Court (1695–1760), der Erneuerer des franz. Prot. H. van Oyen, Zur Frage der christl. Kunst.
Norsk Teologisk Tidsskrift, 52. Årg. 1., 1951.
A. O. Johnsen, Kongen og de patronatsrettslige bestemmelsene av 1153. H. Ording, Erlanger-teologien i dag. N. A. Dahl, Ny litteratur om Jesu ord. 2. T. Aukrust, „Imago Dei" hjå Eckehart. H. Ludin Jansen, Koptiske Kambysesroman.
Theology Today, Oct. 1951.
J. S. Thomson, Gospel of Life. W. Hallock Johnson, Myth and Miracle at Mid-Century. T. H. Croxall, Kierkegaard's Christology. N. H. Snaith, The God Who Comes. A. Mc Leish, Priorities in the World Mission.
The Harvard Theological Review, July 1951.
H. Jennings Rose, Numen and Mana. Ch. C. Torrey, Isaiah 41. Sandmel, Abraham's Knowledge of the Existence of God.
Sacris Erudiri, Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen. III, 1951.
Clavis Patrum Latinorum.
Revue Biblique, Juillet 1951.
A. v. d. Voort S. C. J., Gen. I, 1 à II, 4a et le Ps. civ. H. Haag, Sennachérib contre Jérusalem. R. P. L.-H. Vincent, Abraham à Jérusalem. G. Rijckmans, De l'or, de l'encens et de la myrrhe. R. P. R. de Vaux, Fouilles à Tell el-Fâ ᶜrah, pres Naplouse.

DE HAVIK IN DE RELIGIE VAN VAO

DOOR

F. Sierksma

Groningen

Op Vao, een klein eilandje in de Nieuwe Hebriden, wordt het centrum der religie gevormd door de Maki, een lange serie van samenhangende feesten. In deze over vele jaren verdeelde feestencyclus maken de mannen zowel een cyclische als een progressieve wedergeboorte door, d.w.z. zij worden telkens herboren, maar tegelijkertijd stijgen zij hoger in rang, een feit, dat dan ook door een serie van titels wordt uitgedrukt. De nadruk wordt daarbij gelegd op de onsterfelijkheid, die men door deze wedergeboorten uiteindelijk verkrijgt.

In zijn uitstekende beschrijving van cultuur en religie van Vao vertelt John Layard, dat in het jaar, dat het hoogtepunt vormt zowel van de Kleine als de Grote Maki, door de mannen die het grootste en kostbaarste offer zullen slachten, op de dansplaats palen opgericht worden, waaraan enorme ,,haviksvliegers'' worden bevestigd: schematische haviken, vervaardigd van palmbladeren en licht bamboeriet, gelijkend op de vliegers, die de jeugd hier én daar tegen de wind in oplaat [1]). Layard weet hier geen verklaring voor te geven, want zo zegt hij, mocht men menen dat zij ,,symbolise a flight in the sky'' als aanwijzing voor het ontstegen-zijn aan de dood, dan wordt men in die verwachting bedrogen: immers, op de dag voor het grote offer worden de haviksvliegers omlaag gehaald en vertrapt. Zonder verdere interpretatie wijst hij alleen op het feit dat er een parallel is. ,,What this rite means I am unable to say, save that it corresponds with the shooting and destruction of masks and other sacred objects on the Thirtieth Day after most of the major rites in Atchin en Wala [2]).

Nu is de havik een dier, dat Vao in de figuurlijke zin van het woord beheerst. Komt men op een dansplaats, dan ziet men overal haviksymbolen: op de voorouderbeelden in de heiligdommetjes, als kenteken van voorname burgers, op de dakranden van de mannenhuizen etc. Offeraars imiteren op het hoogtepunt van de ritus een havik. Een nader onderzoek van de zin van deze vogel is voor het

---

[1]) John Layard, *Stone men of Malekula. Vao.* London 1942, p. 373, 422.

[2]) l.c. 385. Atchin en Wala zijn twee naburige eilanden met nauw verwante religies.

verstaan van deze religie dus niet een arbeid aan de periferie. Layard heeft als field-worker practisch al het materiaal verzameld en geeft van de meeste feiten ook diepgaande interpretaties. In dit artikel zal getracht worden daaraan enkele toe te voegen, niet alleen in verband met de religie van Vao zelf, maar ook in het groter verband van de wedergeboorte-voorstellingen in de „mysteriën" der primitieve volken.

Zonder een verband te leggen, wees Layard, zoals wij boven zagen, op het kapotschieten van maskers op nabijgelegen eilanden, dat plaats vindt op dezelfde dag als het vernielen der haviksvliegers op Vao. Op Atchin is blijkbaar zeer belangrijk het kapotmaken van het masker van de Wachter-geest. Deze mythologische figuur neemt ook in het denken van de bewoners van Vao een grote plaats in. Hij is het monster, dat de ingang naar het land der doden verspert, en ieder verslindt, die niet de weg weet te vinden door het labyrinth, dat voor de ingang is gemaakt. Op Vao is de Wachter-geest een sexeloos monster, op andere eilanden is hij echter een reusachtige spin. Deze symboliek is dieptepsychologisch duidelijk: het monster is het onbewuste, dat het nog zwakke, niet „ichfeste" bewustzijn van de primitieve mens, steeds dreigt te verslinden, een gevaar, dat de mens zich bewust wordt in de castratie-angst [1]). Intussen heeft deze structuur ook een positief aspect: de regressie naar het onbewuste kan ook zijn een reculer pour mieux sauter, in dit geval een sprong naar een hoger bewustzijnsniveau dan dat, waarop men vóór deze regressie leefde. Niet alleen op Vao is deze wedergeboortesymboliek verplaatst naar de laatste regressie in een mensenleven, de terugkeer in het volstrekte onbewuste van de dood. Hier zij alleen herinnerd aan het dodengericht van Osiris in de Egyptische religie, waarbij naast de weegschaal het monster Amam of Am-mit zit, dat de dode, wiens hart te licht bevonden wordt, verslindt. Hoe nauw deze twee gedachtengangen van de terugkeer naar het onbewuste én de terugkeer in de dood – gevolgd door een eventuele wedergeboorte of opstanding – verbonden zijn, hoe zeer zij in wezen één zijn, blijkt uit de manbaarheidsriten van vele volken, waar de novieten, die zich als kleine – onbewuste – kinderen gedragen, letterlijk worden begraven om vervolgens als nieuwe mensen te herrijzen. Deze voorstellingen komen voor in West- en Zuid-Afrika, in

[1]) Erich Neumann, *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*, 1949, p. 101sq. Layard is het kennelijk met een dieptepsychologische intepretatie eens, wanneer hij Le-hev-hev noemt „at once man's own and society's unconscious side".

Australië en bij de Indianen van Noord-West-, Midden- en Oost-Noord-Amerika [1]). Het sterven is de initiatie in het laatste mysterie met de hoop op een wedergeboorte ten eeuwigen leven.

Wanneer nu het masker van de verslindende Wachter-Geest op dezelfde wijze op Atchin behandeld wordt als de haviksvliegers op Vao, vraagt men zich af, of er wellicht een zekere verwantschap tussen beide bestaat, die Layard kan zijn ontgaan. Bij nader onderzoek blijkt nu deze verwantschap zelfs zeer nauw te zijn. Het ethnologisch materiaal geeft hier zelf de sleutel. In één van de vele dramatische dansen nl., die een wezenlijk onderdeel der Maki-feesten zijn, treedt een reeds ingewijde op als havik, als hoedanig hij is beschilderd en uitgedost [2]). De novieten kruipen bij elkaar als een troepje jonge hulpeloze vogeltjes, wanneer op een gegeven moment de havik-danser, die eerst met rustige passen zijn figuren heeft uitgevoerd, een dreigende houding aanneemt en de rol danst van wat men op Vao ,,the hawk pouncing on its prey'' noemt. Dit toneeltje is in de primitieve religies maar al te bekend: een groep jongens, novieten voor de manbaarheidsriten – in tegenstelling met de novieten der Maki, die reeds lang manbaar geworden en gemaakt zijn en de middelbare leeftijd hebben bereikt – die worden aangevallen door een ingewijde, uitgedost als roofdier. Dit rituele drama berust op een andere versie van de wedergeboorte-gedachte: het door een monsterlijk dier verslonden en weer uitgespuwd worden, welke idee dikwijls zeer drastisch en realistisch in een ritueel drama wordt uitgebeeld. Men zou dit de asexuele vorm van de wedergeboorte kunnen noemen, die geldt op het psychisch niveau, waar niet de libidineus-sexuele, maar de hongerdrift primair is [3]). In dit verband is een opmerking van de zoöloog Harrison, die in een appendix van Layard's studie ornithologische gegevens verschaft over de op Vao voorkomende vogels, van betekenis. Hij zegt over de ons interesserende havik of valksoort, dat deze vogels uitstekende vliegers zijn, die bij de bewoners van het eiland bekend staan om hun veelvuldige en woeste slachtpartijen onder andere vogels, ,,which to natives with whom I have discussed the matter, is clearly associated with some idea of cannibalism'' [4]). Wanneer men in aanmerking neemt, dat

---

[1]) Ad E. Jensen, *Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern*, Stuttgart 1933, kaart VI op S. 137.

[2]) Layard, *l.c.*, p. 338 sqq.

[3]) Vgl. Neumann, *a.a.O.*, S. 40–45.

[4]) Layard, *l.c.*, p. 751.

voor de Vao-bewoners de snelste en meest effectieve weg tot wedergeboorte nog steeds is het offeren en eten van een mens [1]), dan is de samenhang duidelijk geworden. Hieraan kan nog worden toegevoegd dat de voornaamste en hoogst ingewijde bewoners van dit eiland een havik-embleem dragen. Zij zijn dus havik-mannen, wat herinnert aan de geheime genootschappen der Afrikaanse luipaardmannen, die ontwikkelingsvormen zijn – evenals de Maki – van de mannengemeenschap in die stammen, waar de Männerbund álle geslachtsrijpe mannen omvat als een aan de vrouwen (en kinderen) vijandige groep. Alleen valt het op, dat de ontwikkeling der Männerbund op Vao en bij de bedoelde Afrikaanse stammen in verschillende richting is gegaan, zodat de havik op Vao een minder regressief en een meer symbolisch karakter heeft gekregen – een aspect, dat evenals de mogelijk totemistische achtergrond van deze verschijnselen verderop nog ter sprake komt.

De havik is dus kennelijk een initiatie-roofdier. Als zodanig is hij buiten Oceanië een merkwaardige uitzondering. De monsters bij de initiatie-riten van vrijwel alle bekende stammen zijn of landroofdieren (leeuw, luipaard in Afrika, beer en wolf in Amerika) of waterroofdieren (krokodil in Afrika, zeemonsters, roofvissen en krokodil in Oceanië) [2]). Dat wil dus zeggen, dat het alle aardse monsters zijn, symbolen van de donkere Moeder Aarde, het onbewuste. Roofvogels komen zo goed als niet voor; Jensen noemt ze helemaal niet [3]). Verwonderlijk is dit stellig niet, daar de vogel en stellig de roofvogel in godsdienstgeschiedenis én psychologie bijna altijd voorkomt met associaties aan de lucht, de (solaire) hemel en de geest. Alleen vogels, die weinig of niet vliegen en bijvoorbeeld hun nesten in holen hebben, komen in religie en droom voor in verband met aardse, chthonische structuren en goden [4]). Bovendien is de verbinding van vogel en ziel overbekend.

De enkele, andere ons bekende uitzonderingen zijn de volgende. Bij het begrip roofvogel denkt men direct aan de grote rol, die de adelaar, de valk en de havik bij sommige Indianen-stammen spelen, en wel speciaal in hun mythologie. Een valk bestrijdt kwaadaardige

---

[1]) *l.c.*, p. 624.

[2]) Jensen, l.c., p. 142.

[3]) Zie de studie van Jensen, vooral pp. 140–142 en kaart VII.

[4]) Vgl. E. Aeppli, *Der Traum und seine Deutung*, Zürich 1943, S. 376–79. Voor de havik in het algemeen: H. Bayley, *The lost language of symbolism*, 1912, vol. I, pp. 112–114. Voor het solair karakter van vogels ook: J. van Baal, *Godsdienst en samenleving in Nederlandsch-Zuid-Nieuw-Guinea*, Amsterdam 1934, blz. 116 v.

monsters bij de Miwok en de Salina-Indianen [1]). Ook als offerdier komt de valk voor, maar als initiatie-dier heeft hij vrijwel geen functie. Totemistische achtergronden spreken bij deze Indianen vanzelf. Belangrijker in ons verband is het feit, dat bij verschillende Z.-O.-Australische stammen, zoals de Euahlayi, in de cirkelvormige ruimte, bestemd voor de manbaarheidsriten, een paal wordt opgericht, waaraan een bundel valkenveren is bevestigd [2]). Soms zit in deze paal zelfs een valkennest, waarvan verteld wordt, dat het Hoogste Wezen het in de mythische oertijd heeft vernield en dat hij daarna de mensenetende valk heeft verjaagd [3]). De Australische valk, die met zijn collega van Vao verschillende overeenkomsten vertoont, verschilt echter van de laatste inzoverre, dat hij niet, zoals op Vao, in verband staat met een offerritus – in Z.-O.-Australië kent men het offer niet.

De achtergronden van deze overeenkomsten en verschillen komen nog ter sprake. Eerst houden wij ons bezig met de valk op Vao. Een op het eerste gezicht verrassende en overtuigend eenvoudige verklaring voor de vrij grote zeldzaamheid van deze vogel is de volgende overweging. Op dit eiland komen, ,,with the exception of man himself'', en met uitzondering van de hond en het varken, die de mens meenam, en de vleermuis, die vermoedelijk in zijn kielzog gevolgd is, géén zoogdieren voor [4]). Men zou dus kunnen zeggen, dat de mens bij gebrek aan zoogdieren de havik nam, faute de mieux, omdat hij toch een verslindend symbool nodig had. Dergelijke zgn. realistische en materialistische verklaringen blijken echter ten aanzien van religieuze verschijnselen meestal onjuist te zijn. Het feit van het haviksnest bij de manbaarheidsriten in Z.-O.-Australië zou ons hier reeds voorzichtig moeten maken. Er is echter een ander feit, dat beslissend is voor de onjuistheid van genoemde verklaring. Zoals wij zagen, kunnen ook zeemonsters en roofvissen het verslindend monsters symboliseren. Bij de eigenlijke initiatie-riten, de manbaarheidsceremoniën, blijkt nu ook op Vao deze voorstelling te bestaan. Op alle naburige eilanden worden namelijk de manbaarheidsriten genoemd met een term, die zeer waarschijnlijk haai betekent [5]). Op Atchin heet de circumcisie

---

[1]) W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, Bnd. II, Münster i. W. 1929, S. 264, 294.
[2]) W. Schmidt, *a.a.O.*, Bnd. III, 1931, S. 1004, 1085.
[3]) *a.a.O.*, S. 1060.
[4]) Layard, *l.c.*, p. 8.
[5]) *l.c.*, p. 483.

„de haaienbeet", en op de Banks-eilanden heeft de omheinde ruimte, die speciaal voor de besnijdenis der jongens is afgepaald, een eigenaardige opening, die „de haaienbek" heet [1]). Op Atchin en Wala stelt men zich – en dit is van grote betekenis – het verslindende monster, die ook daar naar naam, functie en vorm de Wachter-Geest is en heet, voor als een haai [2]).

De vraag rijst dus, waarom hier naast de „normale" vorm van het verslindend monster ook nog een roofvogel optreedt. Te geciteerder plaatse meent Schmidt met vrij overtuigende argumenten, dat de valk in Z.-O.-Australië zijn positie te danken heeft aan totemistisch-historische gebeurtenissen als de vermenging van twee stammen met verschillende totemgroepen en -dieren. Op Vao gaat dit argument niet op, want wanneer ook daar – wat stellig niet onmogelijk is – een totemistisch verleden achter de havik-voorstelling schuil gaat, dan is dat een grijs verleden, wat een verschuiving van zin en betekenis der desbetreffende voorstellingen met zich meebrengt, zoals zelfs in Australië door de verbinding met het Hoogste Wezen reeds doorschemert. Evenals in de psychologie geldt ook in de godsdienstgeschiedenis, dat de oorsprong van een verschijnsel niet beslist over zijn waarde, noch – en dat is het belangrijkste – over zijn betekenis en zin. In ieder geval kan men op Vao niet van een totemistische structuur van religie of maatschappij spreken. Dat op een wel of niet totemistische achtergrond hier een nieuw religiepatroon is ontstaan met eigen structuur en betekenis, hopen wij in dit artikel aan te tonen. Voorlopig zij volstaan met te verwijzen naar het ontbreken van het offer in Australië en het symbolisch karakter van de havik als vlieger en embleem op Vao.

De havik en de haai staan dus naast elkaar als twee initiatiesymbolen. Zij vertegenwoordigen ook twee lagen van religie. Naast de gewone manbaarheidsritus onder het teken van de haai zijn de Maki onstaan, die met hun haviksymbool het accent van deze feesten bepalen, waarin de verschillende rangen der Maki-hiërarchie opvallen. Het is bekend, dat bij verschillende stammen in Australië en Afrika de jongens enkele initiaties moeten hebben doorgemaakt, voordat zij geheel als volwaardig stamlid worden erkend. Van deze gradatie zijn de Maki een rijpe en zelfstandig geworden ontwikkelingsvorm. De manbaarheidsriten zijn in feite een soort van voorinwijding, die de jongens in staat stelt om aan de Maki deel te nemen.

---

[1]) *l.c.*, p. 485, 493.

[2]) *l.c.*, p. 485.

Het accent is verlegd. Staat bij de stammen, die alleen de manbaarheidsriten kennen als inwijding in de Männerbund van volwassen mannen, de opneming in het sociaal verband in het middelpunt, op Vao volgt na de preliminaire manbaarheidsritus de eigenlijke cyclus van wedergeboórten, die uitlopen op de onsterfelijkheid. In het voorbijgaan dient vermeld te worden, dat zo goed als altijd de manbaarheidsriten voor vrouwen volstrekt verboden zijn, terwijl aan de Maki op Vao ook de vrouwen deelnemen. Hutton Webster zegt in zijn bekende werk over de geheime genootschappen [1], dat het mannengenootschap degenereert, zodra vrouwen worden toegelaten. Volgens hem zijn er twee mogelijkheden van ontwikkeling: óf de Männerbund evolueert tot een geheim genootschap binnen de stam, óf deze degenereert tot een gezelligheidsclub. De toelating der vrouwen zou de beslissende factor zijn in het laatste geval. De cultuur van Vao bewijst echter, dat men de manbaarheidsriten kan behouden en dat daarnaast een geheim genootschap kan ontstaan, dat door toelating van vrouwen niet degenereert, maar juist tot hogere religieuze en algemeen culturele bloei komt. Want ook de Maki zijn oorspronkelijk de feesten van een geheim mannengenootschap geweest. Dat wordt bewezen door het feit, dat op een gegeven ogenblik in de Hoge-Maki-feesten de vrouwen symbolisch van de dansplaats worden gejaagd [2]. De historische waarde van dergelijke rituele relicten is bekend. Hoewel de term ,,public graded society'', die Layard voor de Maki gebruikt, min of meer een contradictio in terminis is, had hij daarom geen betere kunnen gebruiken. De Maki is oorspronkelijk een niet-publieke ,,graded society'' geweest, zoals men die vaker vindt, maar is nu geworden tot het sterke geraamte, dat cultuur en religie van Vao steunt en vorm geeft. De Maki zijn zowel een pattern of culture als een pattern of religion. Het is dit patroon, dat onder het teken van de havik staat, als haviksvlieger op de dansplaats en als havik-embleem op de armen der voornaamste geïnitieerden.

Wie uit angst voor evolutie-theorieën de termen hoger en lager zou willen vermijden, kan toch, gezien de feiten, niet ontkomen aan de noodzaak om ten aanzien van de Maki te spreken van ,,meer geestelijk'', ,,meer spiritueel'' dan bijvoorbeeld bij de door Spencer

---

[1]) Hutton Webster, *Primitive secret societies. A study in early politics and religion*[2], New York 1932, Ch.: *Decline of tribal societies.*

[2]) Layard, *l.c.*, p. 424.

and Gillen, Langloh-Parker en Strehlow beschreven Australische stammen. Ten bewijze daarvan sommen wij enkele karakteristieke elementen op.

Er werd reeds op gewezen, dat op Vao naast de manbaarheidsriten de Maki staan als een cyclus van feesten, die tegelijkertijd de organisatie van de maatschappij vormen en bepalen. Van betekenis is het element der hiërarchie, die een sociaal-religieus karakter draagt en afhankelijk is van offers en wedergeboorten. Of nu de verschillende rangen in deze en andere maatschappijen hun oorsprong vinden in sociale standen, of – wat veel waarschijnlijker is – in het systeem der zgn. Altersklassen, ook dit verschijnsel wordt door de primitieve mens in religieus verband gebracht, zoals hier op Vao. Wij kunnen dus hier spreken van een heilswég, van de ene rang naar de andere, met als einddoel de onsterfelijkheid, die volgens Layard voor de hoogste rangen niet met de aarde, maar met de hemel in verband wordt gebracht [1]). Deze mannelijke heilsweg staat in tegenstelling met de eeuwige cyclus van geboorte en dood, die in moederreligies domineert [2]), en deze heilsweg is in Australië alleen meer of minder in kiem aanwezig. Dàär staat nog de stabiliteit der maatschappij op het spel en het gevecht om stabiliteit – zo zou men de manbaarheidsriten kunnen omschrijven – geeft geen tijd en gelegenheid voor de religieuze bovenbouw, die men op Vao vindt.

In de tweede plaats moet er met Layard op gewezen worden, dat de hele cultuur van Vao „height as a symbol of aspiration" heeft [3]). De doden leven op een vulkaan, niet in een onderwereld. De titels in de hiërarchie der Maki hebben veelal betrekking op de (dag) hemel. Gevleugelde, uit de hemel afkomstige vrouwen spelen een rol in de mythologie. De monolithen en dolmens, waarop de offeraar offert, wijzen omhoog en heffen de offeraar van de aarde. De dominerende funtie van de dag –, d.w.z. de solaire hemel is van grote betekenis. Layard had er in dit verband ook op kunnen wijzen, dat de maan op Vao een ondergeschikte plaats heeft. Zij is niet de zelfstandige bevruchter van zo vele maanmythologemen, maar het is

---

[1]) l.c., p. 374.

[2]) Vgl. G. van der Leeuw, *De primitieve mensch en de religie*, Groningen etc. 1937, blz. 179 vlgg. Over de moeilijke verhouding van „moederreligie" en moederrechtelijke cultuur, „vaderreligie" en vaderrechtelijke cultuur kan hier uiteraard niet worden gesproken.

[3]) Layard, *l.c.*, p. 733.

de hemelgod Ta-ghar, die bij de maan de mensenkinderen verwekt [1]. In ander verband wijst Layard dikwijls op de twee lagen, die in de religie van Vao aan te wijzen zijn [2]. Ook in dit opzicht valt deze gelaagdheid op te merken. Wanneer het juist is om, zoals in dit artikel gebeurde, ook de haai en de havik tegenover elkaar te plaatsen als behorend tot twee verschillende lagen van religie, die hoogstwaarschijnlijk op de een of andere manier ook twee lagen van maatschappelijke structuur geweest moeten zijn, dan is het, hoewel niet een bewijs, althans interessant te verwijzen naar de dans van de haaien op New Ireland, geobserveerd en beschreven door Peekel [3]. In deze dans vangt de visser achtereenvolgens vier haaien (de vier maanfasen), die hij vervolgens weer tot leven brengt. Peekel's lunaire interpretatie van deze dans is, gezien de overige door hem beschreven dansen, die zonder uitzondering alle ook wedergeboorte-dansen zijn, volstrekt zeker. In de daghemel-religie van Vao, die in het teken van de havik staat, speelt de maan practisch geen rol. Integendeel, Ta-ghar bevrucht de maan. De vaderreligie heeft de moederreligie verdrongen.

Vervolgens verdient vermelding het feit, dat de wedergeboorte hier in wezen verplaatst is naar het hiernamaals. In de primitieve beschavingen, waar alle ingewijde mannen samen de Männerbund vormen, is deze wedergeboorte uitsluitend of voornamelijk ,,diesseitig''. De religie van Vao krijgt echter een, als men het zo mag noemen, metaphysisch karakter. Er werd reeds gewezen op een Egyptische parallel. Neumann zegt in dit verband, dat de plaats van het verslindend monster: terzijde van Osiris' weegschaal, wijst op een verdringing in dieptepsychologische zin, i.c. een verdringing van de negatieve aspecten van het onbewuste [4]. Maar dit is te psychiatrisch gedacht, en te weinig historisch-psychologisch, en als zodanig is deze redenering een waarschuwing voor onbehoedzaamheid in de toepassing der psychologie op het materiaal der godsdienstgeschiedenis. In plaats van een psychiatrisch, negatief waardeoordeel uit te spreken, moet men hier, àls men gaat waarderen, historisch waarderen. Het feit, dat het verslindend monster terzijde

---

[1]) l.c. 212sq.; Esther Harding, *Frauenmysterien*, Zürich 1949, S. 30–44.

[2]) Bijv p. 693.

[3]) P. G. Peekel, *Religiöse Tänze auf Neu-Irland* (*Neu-Mecklenburg*), in: *Anthropos*, XXVI (1931), pp. 513–516.

[4]) Neumann, *a.a.O.*, S. 84; daar wij als parallel van het Le-hev-hev het Egyptische monster Am-mit noemden, dient hier ook even op de Horus-valk in de Egyptische religie te worden gewezen.

staat en dat het lot van de enkeling objectief gewogen wordt op zijn kwaliteiten en gebreken, wijst op een zedelijke vooruitgang. Hetzelfde is in mindere mate het geval op Vao, waar de dood niet zonder meer een verslindend monster is, maar waar de enkeling door persoonlijke kennis en prestaties tijdens zijn leven invloed kan uitoefenen op zijn lot na de dood. Wie tijdens zijn leven het ritueel heeft geleerd en de labyrinth-dansen heeft leren dansen, weet de weg, wanneer de Wachter-Geest na zijn dood de helft van het labyrinth uitwist. Wie in gebreke blijft, wordt verslonden. Men kan door de cyclus van aardse wedergeboorten zijn hemelse wedergeboorte voorbereiden [1]).

Ten vierde mag men hier herhalen, dat bij de Maki de vrouwen aanwezig waren, in tegenstelling met het desbetreffende taboe in vele andere ,,graded societies''. In een uitvoeriger studie zal getracht worden aan te tonen, dat één van de belangrijkste motieven voor het onstaan van de tegen de vrouwen gerichte Männerbund de angst is. De mannen sluiten zich aaneen, niet om – zoals door sommige sociologistische auteurs wordt gezegd – de baas te spelen over de vrouwen en die te terroriseren, maar om hun mannelijke wezen, wat Jensen noemt: hun männliche Geistigkeit te beschermen tegen de gevaren, die de vrouw representeert. Lowie wees in ander verband reeds op de enorme plaats, die de menstruatie en de angst der mannen voor dit verschijnsel innemen in de godsdienstgeschiedenis der primitieve volken [2]). Het feit, dat in een cultuur als die van Vao de mannen de vrouwen durven toelaten, terwijl deze geen deel hebben aan de onsterfelijkheid, die het praerogatief der mannen is, betekent, dat de omheining van het ,,geheim'', de afweerhouding tegen de vrouwen overbodig geworden is, dat de religie van de heilsweg zich kan handhaven tegenover die van de sexuele cyclus van geboorte, bevruchting en dood. (In dit verband is van betekenis Layard's opmerking naar aanleiding van vrouwenmysteriën op Vao, dat deze riten op het naburige Seniang ,,clearly associated with the idea of procreation'' zijn [3]).) In plaats van te degenereren, heeft het Maki-ceremoniëel zich ontwikkeld tot een religie, die de hele maatschappij doordesemt, of als men het meer sociologisch wil formuleren: tot een maatschappijvorm, die in ieder opzicht religieus is.

---

[1]) De rol, die sociale motieven meer en meer zijn gaan spelen in een saeculariserende zin, blijve buiten beschouwing. Vgl. Layard, *l.c.*, p. 743sq.

[2]) R. H. Lowie, *Primitive religion*², New York 1948, pp. 205–220.

[3]) Layard, *l.c.*, p. 729.

Dezelfde eenheid van maatschappij en religie, die men bij minder ontwikkelde stammen aantreft, waar de mannen de stam zijn, vindt men hier terug, maar op een hoger niveau. Dit hoger niveau werd reeds min of meer duidelijk in de hierboven genoemde feiten, niet zo zeer in ieder feit afzonderlijk als wel in hun combinatie. Beslissend is echter naar onze mening de betekenis van het offer in de religie van Vao, d.w.z. het stadium van ontwikkeling van het offer aldaar. Wanneer de mannen van Vao zeggen, dat zij pas door het offer een ziel krijgen, is er alle reden om hierop nader in te gaan [1]).

De Maki zijn het centrum van de religie van Vao, het offer is het centrum der Maki. Een van de bewuste motieven tot offeren voor de inwoners is, dat het offer het monster Le-hev-hev verzoent. De geslachte varkens worden hem aangeboden in plaats van de mens, die hij wil verslinden bij diens dood. Daarnaast gelooft men, dat de „ziel" van het varken overgaat in de offeraar, een voorstelling, die men even goed manistisch als animistisch kan noemen [2]). De door Layard verschafte gegevens wijzen echter op animisme. Bizonder merkwaardig is verder, dat de schrijver aannemelijk tracht te maken dat de offeraar zich met het monster Le-hev-hev identificeert. Onmogelijk is dit stellig niet, daar de godsdienstphaenomenologie ook in ander verband weet van de identiteit van offeraar, offer en „god" [3]). Intussen zou dit met zich meebrengen, dat de offeraar dus een verslindend monster werd met alle aspecten van het kwade. Want de religie van Vao heeft nl. een sterk dualistisch karakter in mythologisch opzicht: Le-hev-hev is de geest van het kwaad, Ta-ghar is de goede geest. Mythologisch heeft zich de ambivalentie van het Heilige hier gesplitst in zijn samenstellende elementen. Intussen blijkt deze voorstelling van de identiteit van offeraar en Le-hev-hev niet de voornaamste te zijn. Ten opzichte van hem is de verzoening

---

[1]) *l.c.*, p. 257.

[2]) *l.c.*, p. 258, 393.

[3]) Men zie de meesterlijke, phaenomenologische analyse van G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933, S. 327–337. „Die Hauptsache ist nicht, dass irgend jemand etwas bekommt, sondern dass der Strom des Lebens weiterfliesst" (S. 332). „Der Opferer gibt sich hin *in und mit* dem Opfer" (S. 333). Vgl. verder A. M. Hocart, *Kings and councillors*, Cairo 1936, p. 67, waarnaar ook Layard verwijst. De begrijpelijke relatie zou men kort en bondig aldus kunnen formuleren: 1. In het offerdier offert de mens zichzelf. 2. Daar er of dikwijls überhaupt geen ontvanger-god is (Van der Leeuw, *a.a.O.*, S. 336), of het offerdier identiek is met de god (Van der Leeuw, *a.a.O.*, S. 335), offert de mens in zichzelf god en offer, „Das Opfer wahrt den Kreislauf des Lebens" (l.c. 334). Het offer, dat op dit niveau niet in deze structuur past, beweegt zich in de gedegenereerde, commerciële sfeer van het *do ut des*.

primair. Hier blijkt nu de grote betekenis van de havik. Immers, het is vooral met deze vogel, dat de offeraar zich identificeert, zoals ook Layard duidelijk laat uitkomen. Op het hoogtepunt van het grote offer gedraagt de offeraar zich op dezelfde wijze als de havikdanser, die reeds ter sprake kwam, d.w.z. als een havik [1]). Door het offer wordt de mens niet een verslindend monster zonder meer, maar hij wordt een havik, die verslindt, maar óók opstijgt naar de hemel. Zowel de ethnoloog Layard als de missionaris Godefroy zijn het over deze identificatie geheel eens [2]).

Het is bizonder merkwaardig en belangrijk, dat de havik de twee afzonderlijke aspecten, die in de mythologie Le-hev-hev en Ta-ghar heten, in hun oorspronkelijke ambivalentie verenigt, maar dan op een hoger niveau, waar persoonlijke onsterfelijkheid, heilsweg en identificatie van offeraar en offer in het centrum staan. Negatief, als verslindend monster, treedt de havik op in de havik-dans. Zijn positief aspect vindt men in de haviks-afbeeldingen boven de heiligdommetjes van de onsterfelijk geworden voorouders, die dus haviken geworden zijn; en boven de retraite-plaats, waar de ingewijden na hun wedergeboorte lange tijd in eenzaamheid moeten doorbrengen. Nog in een ander opzicht blijkt, dat deze vogel de eenheid der tegendelen van het ambivalente Heilige verenigt. Layard deelt mee, dat naar alle waarschijnlijkheid het woord voor havik op Vao zowel offeraar als offer betekent: de offeraar, die als vogel zijn mede-vogels verslindt en als initiatiemonster de mensen dreigt te verslinden, én het offer, dat wedergeboorte bewerkstelligt [3]).

De ritus van het neerhalen en vertrappen van de haviksvliegers, die de aanleiding tot dit artikel was, schijnt nu ook niet zo bezwaarlijk te verklaren als Layard meent. Zoals gezegd, wordt bij verschillende Australische stammen in het midden der initiatiecirkel een paal opgericht, waaraan haviksveren of waarop een haviksnest bevestigd is. Op Vao wordt een paal opgericht, waaraan een haviksvlieger wordt opgehangen. Veren, nest of vlieger – alle drie representeren de havik. In Australië wordt verteld, dat het haviksnest een herinnering is aan het mythische feit, dat Baiame, het Hoogste Wezen, het nest heeft vernield en de mensenetende vogel zelf heeft verjaagd. Het is van belang zich te realiseren, dat ook hier de roofvogel mensen eet. Associaties zo goed aan kannibalen als aan be-

---

[1]) Layard, *l.c.*, p. 733.
[2]) *l.c.*, p. 257, noot 2.
[3]) *l.c.*, p. 734.

dreiging met vernietiging in onbewuste of dood liggen voor de hand. Maar in Australië is het een god, die het nest vernielt en de vogel niet doodt, maar verjaagt. Op Vao haalt de mens zelfs de havik omlaag en vernielt hem, d.w.z., offert den offeraar, die immers ook offer is. De nadruk dient hier te vallen op het symbolisch karakter van dit offer. Het offeren van de varkens, de dieren van Le-hev-hev, gaat door, maar dit vindt plaats onder het teken van de havik. Dit symbolische, d.w.z. indirecte offer blijkt overigens uit de aard van de geofferde varkens zelf. Met recht kan men deze dieren luxe-dieren noemen. Deze offervarkens – alle van het mannelijk geslacht, zeugen hebben geen enkele betekenis! – worden speciaal gefokt, waarbij de tanden worden uitgebroken, zodat de slagtanden onbelemmerd in een sierlijke cirkel verder kunnen groeien, één, twee en zelfs drie maal in het rond [1]). De natuurlijke functie maakt plaats voor een symbolisch-religieuze: in de vrije natuur zouden deze dieren zinloos zijn en omkomen, in de religie hebben zij een hogere betekenis en nemen de centrale plaats in van medium der onsterfelijkheid.

Psychologisch gezien wordt de havik in zijn negatieve aspect van verslindend monster vertrapt en geofferd, zodat de mens deel krijgt aan zijn positieve aspect der wedergeboorte tot onsterfelijkheid. Dat de natuur geofferd moet worden om als cultuur, als geest terug te kunnen keren, is een overbekend feit uit de dieptepsychologie. En op Vao is het de mens zelf, die het monster aandurft en offert, zodat hij zich in het offer kan identificeren met het (slacht)-offer. Zo krijgt hij deel aan de snelle vlucht, weg van de aarde, die het geheim van de havik is. Hij stijgt uit boven het bereik van Le-hev-hev, het monster van aarde en dood. Terwijl hij zich met de vogel identificeert, offert de mens dit wezen, dat offeraar en offer is. Terwijl hij als basis de religie van de Moeder – haai, varken, Le-hev-hev – bewaart, offert hij in de religie van de Vader – Ta-ghar, havik – zichzelf om hemelwaarts te vliegen. In verschillende opzichten is het te betreuren, dat Layard niet duidelijk meedeelt, in hoeverre de mens van Vao zich ervan bewust is, dat hij in het varken en in de havik zichzelf offert. Toch behoeven we deze omissie geen ramp te noemen, omdat we veilig kunnen aannemen, dat deze eilandbewoners zich van dit feit *niet* bewust zijn. Een field-worker en psycholoog als Seligman heeft er met nadruk op gewezen, dat de primitieve mens

---

[1]) *l.c.*, p. 240–269!!

extravert is, dat hij zijn psychische structuren en conflicten naar buiten brengt, ze dramatiseert [1]).

Daarom is het van weinig belang te weten, in hoeverre de mens op Vao zich bewust is – in de moderne zin van het woord – van de identificatie tussen offeraar en offer, die luce clarius uit het ethnologisch feitenmateriaal blijkt. Híj dramatiseert wat wij ons bewust (trachten te) maken. Zo vinden wij hier met een bewonderenswaardige klaarheid en systematiek de religieuze kerngedachte gedramatiseerd, die de bewustgeworden Indische filosofen uitdrukten met het ,,dat zijt gij". Ook op de religieuze bergtoppen van Indië is het offer nodig, van de beperkte individuele ziel met haar natuurlijke driften aan de ,,algeest", wanneer deze simplistische term voor een enkel ogenblik geoorloofd is: pas na dit offer komt men tot het inzicht der identiteit, die op Vao wordt gedramatiseerd [2]). Ook hier blijkt, dat men in de religie steeds weer stoot op een klein aantal centrale gedachten, die – op welk godsdiensthistorisch of archetypisch niveau ook geformuleerd – mens en onderzoeker blijven bezighouden.

Dat in deze religie van zogenaamde onbeschaafden gedachtengangen voorkomen, die in veel opzichten aan christelijke ideeën herinneren, behoeft niet apart vermeld te worden [3]). Ook voor de theoloog heeft de religie van Vao betekenis. Psycholoog en phaenomenoloog zullen in dit verband vooral geboeid blijven door de havik, deze tegelijk wrede en koninklijke vogel, die het hoogste en het laagste, offer en moord, wedergeboorte en kannibalisme als symbool verbindt [4]).

---

[1]) C. G. Seligman, *The unconscious in relation to anthropology*, in: *The British journal of psychology*, XVIII (1927/28), p. 373sqq.

[2]) Vgl. Herbert Günther, *Das Seelenproblem im ältesten Buddhismus*, Konstanz 1949, passim.

[3]) Vgl. G. van der Leeuw, *a.a.O.*, S. 336sq.

[4]) In dit artikel werd gezocht naar enkele religieuze be-teken-issen. Het historisch ethnologisch vraagstuk der volks- en cultuurverhuizingen, vooral de vraag naar de megalithische cultuur, die vermoedelijk ook invloed heeft gehad op de tegenstelling tussen ,,aards" en ,,hemels", matriarchaal en patriarchaal, in de religie van Vao kon hier uiteraard niet worden behandeld. Men zie daarvoor de bekende werken van Rivers, Deacon en Riesenfeld.

HET DUIZENDJARIG RIJK

DOOR

S. P. DE ROOS
's Heer Hendrikskinderen

Het grote bezwaar tegen een leer van het duizendjarig Rijk schijnt op het eerste gezicht wel hierin te bestaan, dat het maar op één plaats in de Bijbel voorkomt, in Apocalypse 20. Is het verantwoord om een gedeelte van slechts enkele verzen te verabsoluteren en enige nadruk te geven? En zeker een gedeelte van een boek als het laatste Bijbelboek? Gaat men hiervan dan niet een tang maken, waarmee andere plaatsen krom gebogen moeten worden?

Evenwel blijkt de verwachting van een duizendjarig Rijk gemeengoed der eerste Christenen geweest te zijn. Augustinus vindt die verwachting wel zo belangrijk, dat hij van het begrip gebruik maakt om zijn gedachten over de Civitas Deï weer te geven, zij het dan ook met die andere interpretatie, die voortaan de meest gezaghebbende in de kerkelijke traditie zou zijn. Maar het is toch wel moeilijk aan te nemen, dat een dergelijke algemene verwachting van een Millennium bij de oudste kerk enkel gegrond zou zijn op een geïsoleerd stukje van een boek, dat nog lang omstreden bleef. Het is veel waarschijnlijker, dat we hier met een gemeenschappelijke traditie te doen hebben en dat mannen als Papias en Justinus de Apocalypse, voor zover zij die gekend hebben, waardeerden vanwege de congenialiteit, inplaats van dat zij door een geïsoleerd deel ervan „chiliast" waren geworden. Maar dan is het ook allerminst onmogelijk, dat een gemeenschappelijke overtuiging aangaande het duizendjarig Rijk onuitgesproken aanwezig is achter andere delen van het N.T.

Ten tweede: dit laatste vermoeden wordt toch wel bevestigd door een aantal andere uitspraken van het N.T., die zonder het begrippencomplex, dat met het duizendjarig Rijk verbonden is, toch altijd zéér onbevredigend verklaard kunnen worden. Het Millennium blijkt in vele gevallen niet een tang te zijn, die de dingen ombuigt en zo een slot forceren kan, maar een sleutel, die op ordelijke wijze opent.

Ten derde: de opmerking van Althaus, dat in de eschatologie die iemand aanhangt, alles tot uiting komt, zijn geschiedenisbegrip, zijn schriftprincipe, zijn Christologie, de zonde- en rechtvaardigings-

gedachte, de leer van wet en evangelie, ja, het begrip van geloofskennis in het algemeen [1]), blijkt wel zeer waar te zijn. Want wanneer, om enkele der belangrijkste hedendaagse auteurs op dit terrein te noemen, O. Cullmann en K. Ludwig-Schmidt, of ten onzent Miskotte en Berkhof in positieve zin over het duizendjarig Rijk schrijven, doen zij dit nooit geïsoleerd, maar altijd op een terloopse wijze, in het verband van een veel groter geheel, vanuit de andere elementen, die Althaus noemt. Het isoleren van dit begrippencomplex is typisch voor de secte en heeft geleid tot de meest onzinnige fantasieën, maar het zou dwaasheid zijn, om zich door het bestaan van fantasieën en speculaties te laten afhouden, over een bepaald gegeven door te denken. Dit was al lang bekend, voor de spreuk „abusus non tollit usum" geformuleerd werd.

1. *Het Duizendjarig Rijk en het tijdsbegrip*

Beslissend voor de waardering van het duizendjarig Rijk is allereerst de beschouwing van de geschiedenis. En de hoofdvraag is op dit terrein, of het Bijbelse begrip van de geschiedenis cyclisch of lineair is. Het cyclische tijdsbegrip heeft voor, dat het eenmalige, centrale werk van Christus als middelpunt van een cirkel duidelijk schijnt te spreken, het lineaire tijdsbegrip laat daarentegen meer ruimte voor de visie van geschiedenis als *heils*geschiedenis. Evenwel is ook bij Cullmann, die met de meeste klem het linaire tijdsbegrip verdedigt, de geschiedenis méér dan alleen maar een rechte lijn. Ook de lijn heeft een centraal punt: de vleeswording des Woords, en elk punt van die lijn krijgt pas zijn betekenis door de relatie, die het met dit centrum heeft. Cullmann leert dan ook geen voortgaande openbaring: Gods openbaring is ééns en vooral gegeven in Christus. Maar die openbaring doet ons de tijdslijn in zijn geheel zien.

Bovendien kent Cullmann op die lijn tweeërlei beweging: van de veelheid naar de éénheid en van de éénheid naar de veelheid [2]). De eerste beweging vinden wij van het begin der mensheid af tot Christus: eerst valt de hele mensheid binnen de gezichtskring, dan één volk, Israël, dan de „rest" uit Israël, tenslotte de Ene, de lijdende knecht des Heren, de Christus. De omgekeerde beweging komt na Christus: de apostelen, Israël, de volkerenwereld. Men zou de lijn

[1]) P. Althaus, *Die letzten Dinge*, 1933, S. VIII.
[2]) O. Cullmann, *Christus und die Zeit*. Hierin geciteerd naar de Franse uitgave *Christ et le Temps*, Delachaux & Niestlé, 1947, p. 82.

dus kunnen tekenen als een brede, dikke lijn in het begin, die naar het midden steeds dunner wordt, om na dit smalle midden weer in breedte toe te nemen. Ja, als twee driehoeken, die met de tophoeken tegen elkaar aan liggen.

Het is dan een oude verzoeking, om de smalle reep papier om te buigen tot een cirkel, om de bases van de twee driehoeken samen te laten vallen.

Ta eschata hoos ta prota, dit principe is reeds in Barn. VI: 13 uitgesproken en heeft altijd weer een sterke bekoring. De visioenen van een samen verkeren van wolf en lam, van een volledige harmonie ook in de natuur, schijnen ident met de voorstelling van het paradijs, en dan nog één stap verder, en men komt tot een eindeloze herhaling van de gehele geschiedenis.

In de profetieën van het O.T. treffen wij telkens het begrip „herstellen" aan, zodat dingen weer worden als in oude tijden (Jes. 46: 26; Jer. 51: 9; Klgl. 5: 21). Zoals Israël eens uit Egypte was geleid, zo zal het nogmaals uit Egypte terugkomen (Zach. 10: 10). Vele malen dat het w.w. שוב wordt gebruikt, kan de gedachte aan een cyclisch principe opkomen.

Dat hier echter niet van een afgerond geheel, noch van een gewone rechte lijn sprake is, blijkt wel uit het voorkomen van het *type* en van de *anticipatie*.

Christus betrekt allerlei O.T.-ische profetieën op zich zelf, profetieën, die toch al eerder een vervulling hadden gevonden. Die eerste vervulling (in de meeste gevallen die vervulling, die de profeet op het oog zal hebben gehad) was dan nog maar voorlopig, een afschaduwing, een type van wat komen zou. Trouwens: het hoeft niet altijd om profetiëen te gaan: bepaalde gebeurtenissen schijnen zich naar hun essentie te herhalen. Als Jezus herinnert aan de dagen voor de zondvloed of aan de vrouw van Lot, wil Hij niet zeggen dat de geschiedenis zich herhaalt, maar wel, dat dezelfde dingen in andere vorm kunnen voorkomen. Een groot deel van het gebruik van het O.T. door de schrijvers van het Nieuwe berust op dit principe. De O.T.-ische gebeurtenissen zijn *tupikoos* (1 Cor. 10: 11) geschied.

Bij de anticipatie hebben wij te maken met het vooruitgrijpen van het ene tijdsdeel op het andere, zodat het ene a.h.w. in het andere ingeschoven is. Het type behoort nog geheel tot de bedeling, waarin het valt en is in zichzelf een afgerond geheel, de anticipatie ontleent zijn betekenis juist aan hetgeen komen zal, al is de grens soms vloeiende. Zo zijn de drie opwekkingen van doden, die de Evange-

listen ons mededelen, anticipatie van *de* Opstanding der doden, maar tegelijk ook typen ervan: ze hadden wel degelijk betekenis op zichzelf en waren nog niet definitief (de bedoeling is niet, dat de jongeling te Naïn, het dochtertje van Jaïrus en Lazarus naderhand niet meer gestorven zijn).

Dit voorkomen van de anticipatie en vooral van het type wijst er op, dat de tijd slechts in één dimensie als een rechte lijn kan worden gezien. De tijd beweegt zich in één richting voort, is niet herhaalbaar en niet omkeerbaar, maar toch komen, formaliter, dezelfde principes terug. In meerdere dimensies gezien, zouden wij voor de tijd het beeld willen gebruiken van een spiraal, of liever: van een dubbele spiraal in de vorm van twee kegels. Van het beginpunt af (dat zich overigens aan onze waarneming onttrekt) gaat de beweging eerst in grote, later in steeds kleiner wordende windingen omhoog, tot de spiraal heel smal wordt, zo smal, dat zij maar één enkele lijn, één enkel punt bevat. Vanaf dit centrale punt gaat de lijn verder omhoog, in windingen die nu steeds groter worden. Dan blijken allerlei punten van de bovenste windingen geprojecteerd te zijn op onderliggende, dan blijkt het ook mogelijk om raaklijnen langs een van beide kegels te trekken en dus de geschiedenis onder één bepaald aspect te bezien.

De projectie van deze gehele figuur op een grondvlak komt merkwaardig overeen met de figuur, die Cullmann geeft als voorstelling van de verhouding van Kerk en wereld: twee concentrische cirkels, R_1 de Kerk, R_2 de wereld, met beide Christus als middelpunt, terwijl R_1 en R_2 samen het Regnum Christi vormen [1]).

Door deze spiraalvorm met zijn projecties (overigens maar een beeld, met alle feilen van dien) bestaat nu de mogelijkheid, dat het duizendjarig Rijk, dat zich tamelijk dicht bij de top bevinden moet, een „ primaire projectie" heeft op de onderste spiraal, en verscheidene „secundaire projecties" op diverse windingen van beide spiralen. De „primaire projectie" van het Millennium zou dan te vinden zijn in de tijd aan het begin der geschiedenis: de paradijstoestand. Het duizendjarig Rijk is dan het teken, „dat God ook binnen de grenzen van deze wereld Zijn doel bereikt" (Buskes [2])). Van „secundaire projecties" is daar sprake, waar wij ook van „type", van „afschaduwing" kunnen spreken. Evenals b.v. de Antichrist

---

[1]) Cullmann, *l.c.*, p. 134.

[2]) J. J. Buskes Jr., *Mijn geloof*, Bosch en Keuning, z.j., blz. 35.

een figuur is, wiens komst door Johannes is aangekondigd in de toekomst, maar die er tevens al is (1 Joh. 4: 3) in de „vele antichristen" (2: 18).

2. *Enkele opmerkingen over de hermeneutiek der Apocalypse*

De verschillende groepen beelden, die in de Apocalypse voorkomen, hebben in de geschiedenis der exegese een tijdhistorische, een kerkhistorische, een symbolische en een eindhistorische interpretatie gevonden. Elk van deze vier methoden heeft gebruik kunnen maken van de recapitulatie-theorie, die het eerst gebruikt geweest schijnt te zijn door Victorinus van Pettau, in het eind der derde eeuw. Volgens deze theorie slaan de verschillende groepen beelden op steeds weer dezelfde dingen. De visioenen van de zeven zegels, van de zeven bazuinen en van de zeven schalen zijn dan steeds andere beschrijvingen van dezelfde gebeurtenissen. Deze theorie opent ons oog voor de onderlinge verwantschap der visioenen maar het blijkt ook mogelijk om deze als een climax te zien, als verschillende, steeds groter wordende windingen van een spiraal.

De kerkhistorische exegese is vooral de favoriet geweest van secten en groepen aan de rand van, of tegenover de Kerk. Vooral de zeven brieven uit de hoofdstukken 2 en 3 worden dan een beschrijving van de kerkgeschiedenis geacht, en soms vindt men de officiële Kerk terug in Laodicea (en later in de grote *pornè*, terwijl Filadelfia de uitverkoren secte is. Overigens is ook binnen de Kerk zelf deze methode gebruikt om in de Apocalypse terug te vinden wat men verlangde: de Paus en de Turken (zo Luther in o.a. zijn randglossen), Napoleon en Hitler. Soms, zoals in de commentaar van Dr G. Tjalma [1]), is de kerkhistorische methode verbonden met de symbolische, die haar verklaring in hoofdzaak baseert op de in de Apocalypse voorkomende getallen met hun veronderstelde symbolische, geestelijke betekenis.

Beide methoden, de kerkhistorische en de symbolische, hebben het grote gevaar van willekeur en kunnen moeilijk anders dan apodictisch verklaren: „dit betekent dat", zonder dat een argument aangevoerd wordt. In beide gevallen moet gebruik worden gemaakt van de allegorese. En nu zijn hoogstwaarschijnlijk vele beelden uit de Apocalypse allegorisch bedoeld en dienen niet ter typering van een persoon, maar van een macht, een rijk, een principe, een situatie.

---

[1]) Dr G. Tjalma, *Zie, Ik kom haastelijk*, Akkrum, 1929.

Maar wanneer dit zo is, moet dat ook telkens blijken uit de text zelf of uit parallelen, b.v. uit het O.T. of uit contemporaine apocalypsen. En wat de getallen betreft: in vele opzichten kunnen wij niet anders zeggen, dan dat wij de betekenis van een bepaald getal niet weten. Het is mogelijk dat de getallen een symbolische betekenis hebben, maar in de meeste gevallen is ons onbekend welke. We kunnen empirisch constateren, dat getallen als 3, 4, 7 en 12 op bijzondere manieren en met een bijzondere frequentie in heel de Bijbel en ook in het laatste boek ervan voorkomen, maar verder kunnen wij eigenlijk niet gaan. Zelfs de term ,,heilige getallen'' zegt eigenlijk al te veel, want waar vinden wij dat een getal op zichzelf ,,heilig'' is en wat heeft het begrip ,,heilig getal'' feitelijk voor inhoud? En nu kan men met getallen als 3, 4, 7 en 12 gaan goochelen, vermenigvuldigen en optellen en machtsverheffingen toepassen als verklaring voor een bepaald getal, men kan ook parallelen zoeken uit de kabbalistiek, en inderdaad is het natuurlijk niet onmogelijk dat Johannes dit gedaan zou hebben toen hij die getallen neerschreef, maar hij heeft ons zijn calculatie niet meegedeeld en dan kunnen wij niet verder komen dan een gissing. Als een bepaald getal niet duidelijk uit de context of uit een parallel te verklaren is, is de veiligste exegese die van een ,,ignoramus''.

Het vele gebruik van astrologisch materiaal in de Apocalypse doet een polemiek veronderstellen tegen het fatalisme van de Levantijnse wereld, die zich geheel door siderische machten beheerst dacht: al die machten zijn slechts gedienstige geesten, volkomen onderworpen aan Jezus Christus [1]), en hierin is de Apocalypse stellig een troostboek geweest voor de oude Kerk. Maar toch is deze verkondiging niet meer dan een aspect van het boek: de siderische gegevens dienen veeleer als voertuig van de gedachte, als taal waarvan de schrijver zich af en toe bedient. De eigenlijke boodschap raakt de geschiedenis van het einde, het einde van de geschiedenis, en de troost dat ook de siderische machten aan Christus onderworpen zijn, is een onderdeel van de troost, dat alle dingen Hem onderworpen zijn en Hij tòch overwinnaar is.

De grote vraag is, in hoeverre de verkondiging van de Apocalypse een éénheid vormt met die van het vierde Evangelie en van de andere schrijvers van het N.T. Nu zijn de banden met het vierde Evangelie vele. Afgezien van de mogelijke banden op het gebied der

---

[1]) Dr J. de Zwaan, *Inleiding tot het N.T.*, Haarlem, 1942, Dl. III, blz. 73, en vooral ook in zijn: *De openbaring van Johannes*, Haarlem, 1929.

liturgie, die in dit verband onbesproken kunnen blijven, is er stellig ook deze band, dat zowel de Apocalypse als het vierde Evangelie sterk eschatologisch zijn gericht. Uit Joh. 3 kan blijken, hoe centraal volgens de schr. de eschatologie in de verkondiging van Jezus is: als het centrum van die verkondiging wordt immers de wedergeboorte beschouwd, een begrip, dat ten onrechte meest in individualistisch-subjectieve zin wordt genomen, maar wat overwegend eschatologisch bedoeld is, als Alb. Lindenmeyer gelijk heeft, volgens wie het Johanneïsche *anoothen gennèthènai*, het synoptische (Mt. 19: 28) en Petrinische *palinggenesia* en het Paulinische *anastasis* synoniemen zijn [1]).

Verder is er nog een andere karakteristiek van het vierde Evangelie te geven: het heeft bijna voortdurend de Joden in het oog. Zeker, ook de kosmos, reeds in de proloog en verder heel het Evangelie door. Maar het zijn de Joden, die Jezus in Zijn kosmische betekenis hadden moeten erkennen: „Hij is gekomen tot het Zijne, en de Zijnen hebben Hem niet aangenomen". Nooit spreekt Johannes echter, zoals Lucas, van niet-Joden die met Jezus in contact komen, alleen is er een toespeling op „andere schapen, die van deze stal niet zijn" (10: 16), maar door heel het Evangelie heen vinden wij de verwerping van de Goede Herder door Zijn eigen schapen, de discussie met de Joodse leiders, die immers de Schriften onderzoeken, die van Hem getuigen (5: 39), en toch dit getuigenis niet aannemen. Het is het 4e Evangelie, dat het meest aantoont dat de Schrift, het Oude Testament dus, in Jezus vervuld is.

Ditzelfde vinden wij ook in de Apocalypse: telkens komen hierin toespelingen voor op het O.T. De Schrift wordt vervuld: de projectie op de onderste spiraal vindt zijn vaste punt op de bovenste. Maar de Schrift is het Oude Testament, het boek van de Joden. Evenals het 4e Evangelie laat de Apocalypse zien, dat Jezus de Verlosser is voor heel de wereld. Al komt het woord kosmos in de Apocalypse bijna niet voor, in merkwaardige tegenstelling tot het 4e Evangelie, het kosmisch karakter van het gehele boek is wel zeer apert. Maar in de discussie gaat het in de eerste plaats om Israël en tegen Israël.

En hierdoor kan de vraag opkomen: is de Apocalypse zozeer op Israël gericht, dat de Christelijke Kerk geheel buiten het gezichtsveld valt? En dan zijn sommige uitspraken zeer radicaal: er zijn exegeten, die geen spoor van de Christelijke gemeenten in de Apoca-

---

[1]) Albert Lindenmeyer, *Regeneratio*, Zürich, 1943 (Kirchliche Zeitfragen, Heft 5), S. 15.

lypse aantreffen, maar overal Israël bedoeld en verondersteld achten. De zeven gemeenten zijn zeven Joodse gemeenten, de „engel der gemeente" is de vertaling van de technische term uit het latere Jodendom שליח צבור, in Thyatira is, volgens Tertullianus en Epiphanius, nooit een Christelijke gemeente geweest [1]), en als dus met de zeven gemeenten niet de Christelijke Kerk bedoeld is, valt a forteriori in de gehele Apocalypse de Kerk buiten de gezichtskring. Wat is dan het lot van de Kerk geweest? Men beroept zich dan o.a. op 1 Thess. 4: 13–18: deze is reeds in de hemel opgenomen.

Het bezwaar tegen deze opvatting is vooral het feit, dat hier een te grote scheiding gemaakt wordt tussen Israël en de gemeente, in volstrekte tegenspraak met plaatsen als Ef. 3: 6 en Gal. 3: 28. Juist waar van een zelfstandige waarde van Israël gesproken wordt, als in Rom. 9–11, wordt speciaal op de organische band tussen Israël en de gemeente alle nadruk gelegd door het beeld van de olijfboom, waarin de heidenen als vreemd bestanddeel ingeënt zijn. Een tegenstelling tussen Israël en de gemeente uit de heidenen vast te leggen in het beeld van Israël als de „bruid" van Christus en de gemeente als Zijn „lichaam" wordt afgewezen door Ef. 5: 23, waar beide uitdrukkingen identiek worden gesteld: „de man is het hoofd der vrouw". Ook het onderscheid tussen lichaam van Christus en Rijk van Christus gaat hier niet op. Regnum Christi is de kosmos [2]), waarvan ook de Kerk een deel is, en tegelijk is de Kerk in die kosmos op een heel bijzondere plaats als lichaam, we zouden bijna zeggen „uitvoerend lichaam" van Christus, een uitvoeren, dat niet in heersen, maar in dienen bestaat. De Kerk is de vertegenwoordiger van de kosmos.

Deze gedachte van vertegenwoordiging wordt uitgedrukt door de term *aparchè*, eersteling. Stefanus (1 Cor. 16: 15) of Epenetus (Rom. 16: 5) vertegenwoordigen als „eersteling" geheel Achaja. Jacobus zegt (1: 18): „Naar Zijn wil heeft Hij ons gebaard door het woord der waarheid, opdat wij zouden zijn als eerstelingen Zijner schepselen." En in Apocalypse 14: 4 worden de 144.000 genoemd „eerstelingen voor God en het Lam". Uit Rom. 8, waar in vs 23 de gelovigen de „eerstelingen des Geestes" hebben, wordt de gedachte van vertegenwoordiging van de kosmos wel heel duidelijk.

Maar „eersteling" is een begrip, dat vooral ook in het O.T. voor-

---

[1]) E. W. Bullinger, D.D., *Die Apokalypse*, Barmen/London, 1904, S. 55.

[2]) Oscar Cullmann, *Königsherrschaft Christi und Kirche im N.T.*, Zürich, 1946, (Theol. Studien, Heft 10), passim.

komt. De eerstelingen van de oogst, als gave geofferd, hadden de betekenis van de gehele oogst, die van God was en aan Hem toekwam. De eerstgeborene vertegenwoordigde de gehele familie. En zo wordt Israël dan ook Gods eersteling genoemd (Jer. 2: 3; 31: 9), of de eerstgeborene (Ex. 4: 22). Vandaar dat de zonde van Ezau zo zwaar werd aangerekend: hij stelde er geen prijs op, Gods vertegenwoordiger te zijn.

Er is ook een „eerstelingschap", een vertegenwoordiging in het kwaad mogelijk: in deze zin Amalek in Nu. 24: 20.

Maar als in het O.T. Israël Gods eersteling is en in het N.T. de Kerk van Christus, als in Rom. 11 Israël de olijfboom is, waarin de gelovigen als vreemde lichamen zijn ingeënt zonder dat daardoor de olijfboom van karakter verandert, dan zijn die twee begrippen identiek. Niet alsof Israël vervangen zou zijn door de Kerk, maar in deze zin, dat de Kerk bij Israël inbegrepen is. Gods beloften zijn niet krachteloos geworden, Israël blijft Gods eersteling, Gods vertegenwoordiger, maar een Israël, waar de gelovigen, „Abrahams zaad" (Gal. 3: 6–29) mede inbegrepen zijn, ook al komen zij uit de heidenen, naar het woord van Paulus uit Ef. 3: 6 en naar de profetie van Psalm 87. Iets anders is, dat in de eindtijd ook de bekering van het natuurlijk Israël verwacht kan worden, opdat alzo het geheel behouden zal worden (Rom. 11: 26), en deze bekering is verbonden met beloften over Palestina en Jeruzalem. In Lc. 21: 24 zal Jeruzalem door de heidenen vertreden worden, „totdat de tijden der heidenen vervuld zullen zijn": hier wordt gesproken van een aan twee zijden begrensde termijn, die men dus met recht een „tussentijd" zou mogen noemen, een tijd waarin de heidenen òf de macht òf de ontvangst van het Evangelie zullen hebben (of, waarschijnlijk, beide), maar een tijd die een einde neemt, waarop dan de vrijlating van Jeruzalem volgt. En als Petrus in Acta. 3: 21 spreekt van een *apokatastasis pantoon*, kan deze term ook worden vertaald met „wederkeer van allen", een vertaling van *apokathistèmi* als „terugbrengen", die steunt op de betekenis die dit woord in de meeste gevallen in de LXX (zie met name Jer. 16: 15) heeft [1]).

Waar de terugkeer van Israël tot de synoptische en Paulinische traditie behoort en de apocalypse uit dezelfde eschatologische traditie put, mag het waarschijnlijk worden geacht, dat deze terugkeer ook in het 4e Evangelie wordt aangetroffen. We denken dan

[1]) J. W. Doeve, *Apokatastasis in Acta* 3:21 *een voorbereiding?* Vox Theologica, 18e jg. No 5, blz. 165–169.

aan een woord als 12: 32 „Wanneer Ik van de aarde verhoogd zal zijn, zal Ik ze allen tot Mij trekken", een woord, dat dit hele gegeven, typisch voor Johannes, in het grote kosmische verband zet. De eschatologische traditie blijkt bij de verschillende schrijvers van het N.T. de twee elementen te bevatten van een handelen Gods met Israël en tevens een handelen in kosmische uitgestrektheid. Gods komen, Gods handelen is de vervulling van de profetie uit het O.T., waarvan Israël een der centrale objecten was. Maar dit Israël blijkt in het N.T., zonder zijn oorspronkelijk karakter, zelfs zonder zijn binding met afstamming en Palestina verloren te hebben, aangevuld te zijn met de gemeente uit de heidenen. En dit „Israël" is het, dat als eersteling, als vertegenwoordiger der mensheid, voor Gods aangezicht staat. Dat dit zo is, is alleen door Jezus Christus, en in Hem, waar. Hij is en blijft en Koning van Israël, de Messias, maar Zijn Rijk omvat de hele kosmos. En ook in de Apocalypse is deze Christus het Lam, dat is geslacht en de Zijnen met Zijn bloed heeft gekocht (5: 9).

Israël is verbonden met deze aarde. Ook in de Apocalypse heeft de aarde een zeer belangrijke plaats. Naar het woord van Ps 115: 16 is de mens niet bestemd voor de hemel, maar voor de aarde. Zoals in heel de wijsheids- en de profetische litteratuur, blijft dit ook in de Apocalypse gelden. Telkens wisselen beelden in de hemel en op aarde elkaar af, maar er blijkt een zeer bijzondere band tussen hemel en aarde te bestaan. Tenslotte wordt de aarde vernieuwd, maar blijft daarmee „aarde", het terrein, dat door God geschapen is voor de mens, het terrein, waarvoor God de mens heeft gemaakt.

3. *Exegese van Apocalypse 20: 1–7*

Het visioen wordt ingeleid met de figuur van een engel, die van de hemel afdaalt. Wie de engel is, wordt niet gezegd. In verband met de kerkhistorische uitleg van de Apocalypse kwam bij exegeten als Primasius van Hadrametum (plm. 525), die sterk op Tyconius steunde, Andreas van Cesarea (plm. 650) en anderen de neiging op, op, om in deze engel Jezus Christus te zien, soms, zoals bij Vitringa en Hengstenberg , met een beroep op 1: 18. Daar wordt gezegd dat Jezus Christus de sleutels van *thanatos en haidès* heeft, maar ten eerste wordt dit daar gezegd in nauw verband met Zijn dood en opstanding, ten tweede is het de vraag, of *abussos* uit onze text hetzelfde is als *haidès*, en ten derde verhindert niets Christus, om het binden van de satan aan een engel te delegeren: zie 12: 9.

Deze engel draagt de sleutel van de *abussos*.

De *abussos*, Hebr. תהום, is de plaats, waar de wateren van de zondvloed vandaan komen, de verblijfplaats ook van de demonen (Apoc. 9, Lc. 8: 31). Woorden als 1 Pt 3: 18, 19; 2 Pt. 2: 4 en Jud. 6 doen vermoeden, dat de *abússos* identiek is met de *tartaros* van 2 Pt. 2: 4. Maar in elk geval berust de macht hierover uiteindelijk niet bij de demonen, niet bij de satan zelf, maar bij Hem, die Zijn engelen te gebieden heeft. Ook in dit opzicht is de Apocalypse een troostboek.

Het *ekratèsen* van vs 2 heeft niet noodzakelijk de klank van overweldigen, waarmee een gevecht gepaard zou gaan. Het gevecht is al geweest in het slot van cp. 19, nu wordt de aanvoerder van de vijanden gearresteerd. Deze aanvoerder wordt genoemd de draak, de oude slang, Diabolos en Satanas. Alle namen, alle aspecten van de duivel, zijn hier verenigd, en de term „oude slang" is een duidelijke toespeling op Genesis 3.

De duivel nu wordt voor een tijdperk van duizend jaar gebonden, in de afgrond geworpen en daar zo in opgesloten, dat hij de volken niet meer verleiden kan. En daarmee is een der characteristica van het 1000-jarig Rijk gegeven.

Reeds vóór Tyconius, op wiens naam meestal de kerkhistorische uitleg van het Millennium gesteld wordt, vinden we plm. in 200 al bij Gaius van Rome de verklaring van onze text als een parallel van Mt. 12: 29: de sterke *is* gebonden door de Sterkere. Tegenover hem wijst Hippolytus er op, dat in de empirie alles aantoont, dat de satan los is. Hans Bietenhard noemt in zijn dissertatie [1]) deze controverse de klassieke uitdrukking van de sindsdien elkaar tegensprekende uitleggingen van Apocal. 20, en wijst er dan verder op, dat in 1 Cor. 15: 55 de Dood „verslonden tot overwinning" is, terwijl in 1 Cor. 15: 26 wordt gezegd, dat de laatste vijand, die nog teniet gedaan moet worden, de dood is. Dit is een analogie, zoals er zovele zijn, tussen dood en duivel. Enerzijds *zijn* zij overwonnen, anderzijds is hun macht nog een verschrikkelijke realiteit. Het geloof, maar dan ook alléén het geloof, weet in sterven en opstanding van Christus de „D-day" (Cullmann [2])), waarop alles in principe reeds is beslist, maar waarop nog volgen moet „de onvoorwaardelijke overgave", de totale vernietiging van de vijand. De Satan *is* reeds overwonnen, en toch „gaat hij rond als een briesende leeuw" (1 Pt 5: 8). En dan ligt Apoc. 20 in de toekomst: het

---

[1]) Hans Bietenhard, *Das Tausendjährige Reich*, Basel, 1944, S. 107.

[2]) Cullmann, *Christ et le temps*, p. 59–65.

sluiten en verzegelen van de afgrond boven de Satan is een nadrukkelijke verklaring, dat dit binden absoluut is bedoeld, zodat er geen spanning meer zijn kan van een tegelijk macht uitoefenen van de Satan.

Dat enkele jongere handschriften hier *planai* lezen i.p.v. *planèsèi*, kan wijzen op een vroege poging om deze plaats kerkhistorisch te verklaren. Juist deze opzettelijke verandering accentueert, dat de schrijver het futurum bedoeld heeft en dat een kerkhistorische exegese alleen maar mogelijk is door verminking van de text.

De negatieve uitspraak, dat de volken in het Millennium niet meer verleid kunnen worden, heeft natuurlijk ook sterk positieve kanten: er moet geweldig veel positiefs te zeggen zijn van een tijd, dat de Satan geen enkele verleiding meer kan uitoefenen. Het is geen wonder, dat van oude tijden af allerlei exegeten hier O.T.-ische profetieën als Jes. 24, 25, 65 en Ps 72 vervuld hebben gedacht. De term ,,vrederijk'' ligt voor de hand. Tevens blijkt hieruit het karakter van zaken als oorlog, verdrukking, onrecht etc., als ontstaan door verleiding van de kant van buitenmenselijke machten. Intussen zal bij de verzen 7–9 blijken, dat dit karakter van verleidzijn de verantwoordelijkheid van de mensen niet wegneemt.

Het slot van vs 3 heeft een praesens: *meta tauta dei luthènai auton mikron chronon*. De bedoeling kan geen andere zijn, dan dat het praesens een, bijna immanente, noodzakelijkheid aangeeft, die misschien wel door de schr. als bekend kon worden verondersteld. Het Joodse denken kende een val van de engelen tussen de schepping van Gen. 1 : 1 en de schepping van de mens in, waarvan wij de neerslag vinden o.a. in 2 Pt. 2 : 4 en Jud. 6. Deze ,,val der engelen'', deze opstand van satan, is dan de projectie van de laatste opstand, die wij, nà het duizendjarig Rijk, in Apoc. 20 : 3s en 21 : 7–10 vinden. Het allereerste van de Bijbel, de schepping van hemel en aarde uit Gen. 1 : 1, is dan de projectie van het allerlaatste: de nieuwe hemel en nieuwe aarde uit Apoc. 21: het Millennium vindt zijn projectie in het Paradijs. Het *dei* uit onze text wijst op een bekend geachte noodzakelijkheid, die met deze gedachtenwereld zou kunnen samenhangen.

In vs 4 komt een nieuw visioen. *Kai eidon thronous, kai ekathisan ep'autous, kai krima edothè autois.*

De klassieke moeilijkheid is allereerst deze: over wie heeft de schrijver het? Waar zijn die tronen?

Nu is de verwantschap van dit vs en de vss 11 en 12 met Dan. 7

wel zeer duidelijk. Wat in Dan. 7 als één visioen gezien wordt, wordt in Apoc. 20 gespecialiseerd. Maar deze overeenkomst geeft wel een antwoord op de vragen, om wie het in vs 4a gaat. *Kai ekathisan ep' autous* is bij Daniël *kritèrion ckathise*, dus het is het gericht, de rechtbank, het Hebr. דין. Deze rechtbank bestaat volgens Daniël uit de *hagioi hupsistou*, en het is *ho palaios hèmeroon*, die hun *to krima* geeft. Blijft dan over de vraag, wie deze *hagioi hupsistou* zijn, een vraag die eigenlijk niet te beantwoorden is. Groot zijn hierover de divergenties bij de verschillende exegeten. Het ligt voor de hand, om hier verbinding te zoeken met plaatsen als Mt. 19 : 28 en Lc. 22 : 30 (de apostelen), of Mt. 25 : 31 (de engelen) of 1 Cor. 6 : 2 (de gemeente). En als men *krima* opvat als de bevoegdheid tot het nemen van een rechterlijke, strafrechterlijke beslissing, is de moeilijkheid verder, dat het hier geen object heeft: wie zijn degenen, die geoordeeld moeten worden? Met de tegenstand is immers in cp. 19 reeds afgerekend, we lezen verder ook niets over een strafgericht over de verleide volken of, zoals bij de synoptici, over de 12 stammen Israëls. Pas na het 1000-jarig Rijk, in vs 12, is sprake van het oordeel, het laatste oordeel. Maar met *krima* is hier dan ook geen strafrechterlijke macht bedoeld. Het is een citaat uit Dan. 7 en berust dus op *krinein* in O.T.-ische zin, waar niet altijd het object van de schuldige bij hoeft te staan. *Krinein* kan zelfs, als vertaling van דין (Ps 54 : 3), synoniem zijn met sooizein, en treedt ook op als vertaling van שפט in de betekenis: richten, rechter zijn, besturen, heersen. Waar Dan. 7 dit in vs 27 dan ook aanvult met: *hè basileia kai hè exousia kai hè megalosunè toon basileoon toon hupokatoo pantos tou ouranou edothè hagiois hupsistou,* moet van dit vs 4*a* de betekenis zijn, dat de *hagioi*, wie deze dan ook zijn, de regering over de aarde krijgen.

In elk geval zijn deze *hagioi hupsistou* niet dezelfden als de volken der wereld, over wie zij heersen, maar ook niet dezelfden als degenen die, blijkbaar in onderscheid van hen, in de rest van vs 4 genoemd worden.

Als verder object van *eidon* volgt nl. *kai tas psuchas toon pepelekismenoon dia tèn marturian Ièsou kai dia ton logon tou Theou.*

Dit zijn degenen, die reeds in 6 : 9 genoemd zijn, toen het vijfde zegel geopend werd, ,,de zielen die gedood waren om het woord Gods en om de getuigenis, die zij hadden''. Door hun aanwezigheid krijgt het woord *krinein* tevens de notie, die het Hebr. דין ook

zo dikwijls heeft: recht doen, recht verschaffen, zoals in Ps 72 : 2; Deut. 32 : 36; Jer. 21 : 12 etc.

Dan komt er een nominatief: *kai hoitines ou prosekunèsan* etc. Van deze wordt gezegd: *kai ezèsan kai ebasileusan meta tou christov chilia etè. Ezèsan,* deze aoristus, kan vertaald worden met ,,in het leven komen'', ,,weer levend worden'', zoals in Rm 14 : 9 (de Opstanding van Christus), Apoc. 13 : 14 (het ,,beest''), en ook Lc. 15 : 32 (de verloren zoon). Maar ook heeft dit *ezèsan* de klank van blijde verrassing, waar Miskotte op wijst [1]): het zijn mensen van wie Johannes weet dat zij gestorven zijn, doodgemarteld, als volkomen machtelozen, en zie, ze zijn er nog, ze zijn er wéér, ,,zij lééfden''. En dit leven is geen vegeteren, maar evenals in Rm 14 : 9 heeft, ,,leven'' hier de absolute betekenis van de volheid van het leven met Christus, ten overvloede krijgt het deze inhoud nog rijker uitgedrukt door *kai ebasileusan.* Dit *basileuein* heeft de betekenis van: deel hebben aan de *basileia,* en het is dit *basileuein,* dat ook Paulus verwacht in 1 Cor. 4 : 8 en 2 Tim. 2 : 12. Dit Rijk, deze *basilea,* is op de aarde, zoals ook Apoc. 5 : 10 zegt: *kai basileusousin epi tès gès.*

Maar dit Rijk omvat wel de hele aarde, maar voorshands niet alle mensen. ,,De overigen der doden leefden niet, totdat de 1000 jaren voleindigd waren.'' In het Rijk zijn alleen degenen, die deel hebben aan wat genoemd wordt, ,,de eerste opstanding'', en zij worden zalig gesproken, omdat over hen ,,de tweede dood'' geen macht heeft.

De tweede dood wordt in vs 14 nader omschreven als *hè limnè tou puros,* waarin ieder geworpen wordt, die niet blijkt opgeschreven te staan in het boek des levens. De tweede dood is dus het eeuwig oordeel. De eerste dood is de lichamelijke dood, maar deze wordt in vs 14 zelfs in de *limnè tou puros* geworpen, het is de lichamelijke dood, de eerste dood, die verslonden zal worden tot overwinning, de laatste vijand die teniet gedaan wordt.

De tweede opstanding wordt in vs 12 beschreven, waar de doden, klein en groot, voor God staan. Zij, die daaronder vallen, kunnen ook nog wel buiten de macht van de tweede dood vallen, maar het is niet a priori zeker, het ligt er aan, of hun namen in het boek des levens staan. Wie aan de eerste opstanding deel heeft, behoeft niet te twijfelen: over hem heeft in elk geval de tweede dood geen macht.

Dat *de* Opstanding, deze essentiële verwachting der Christelijke

---

[1]) Dr K. H. Miskotte, *Hoofdsom der historie,* Nijkerk, 1945, blz. 425.

Kerk, trapsgewijze zou verlopen, blijkt ook bij Pls in 1 Cor. 15 : 23, 24: *Hekatos de en tooi idiooi tagmati. Tagma* is eigenlijk een militaire term: het gelid, de afdeling. Paulus noemt verder de *tagmata* dan ook. De eersteling is Christus: in Hem *is* de Opstanding er al, Zijn opstanding is het bewijs, hét onderpand voor die van de Zijnen. Daarna, *epeita*, degenen die van Christus zijn in Zijn paroesie. Vs 24 uit 1 Cor. 15 begint met *eita to telos*, waarbij *eita* weer uitdrukkelijk een later punt in de tijd aanwijst en *telos* weergegeven zou kunnen worden als ,,rest'', het ,,overgeblevenen'', een weliswaar zeldzaam, maar toch voorkomend gebruik van *telos* (Amos 9 : 8, 1 Cor. 10 : 11, verdere voorbeelden bij Lietzmann [1])). Waar Lietzmann van drie *tagmata* spreekt, wil Schlatter [2]) liever twee, omdat Christus, als enkeling, geen *tagma* kan zijn: Hij is de eersteling, de *aparchè*. De Opstanding van Christus is anticipatie op wat in Zijn parousie volkomen geschiedt, zoals de Heilige Geest, in Rom. 8 : 23 ook *aparchè* genoemd, de anticipatie is van de totale *basileia*.

Zo gezien, is er dus niet de minste reden om de ,,eerste opstanding'' symbolisch te verklaren en er, met Tyconius en Augustinus en tallozen na hen, een toespeling op de doop in te zien of enkel een wedergeboren zijn in de individualistisch-mystieke zin.

Is het slot van vs 6, dat een herhaling schijnt te zijn van dat van vs 4, is nu als nieuw element gekomen het *hiëreis tou Theou*. De mensen die in de eerste opstanding zijn, blijken een priesterlijke taak op aarde te hebben. Overigens heeft de verbinding van de twee begrippen *hiëreus* en *basileus* een sterke verwijzing naar Israël (Ex. 19 : 6). Als 1 Petrus 2 : 9 deze begrippen gebruikt, bedoelt hij niet alleen maar, dat de heidenen in dit opzicht de plaats van Israël hebben ingenomen, maar de schr. adresseert zijn brief aan de Joden (nl. de vreemdelingen in de diaspora), en de heidenen, eertijds geen volk maar nu Gods volk, zijn daarbij ingelijfd, zoals Pls in Rom. 11 het op zijn wijze zegt. Dat dit *hiëreis kai basileis* pas in het Millennium volkomen realiteit blijkt te zijn, wijst weer in de richting dat het subject hiervan *geheel* Israël is, het teruggebrachte natuurlijke Israël en het daarbij gerekende (Ps 87): degenen uit de heidenen, die van Christus zijn.

Met vs 7 begint dan de korte tijd, waarvan vs 3 reeds sprak. De satan wordt losgemaakt, na de 1000 jaren, gaat er op uit om de

---

[1]) H. Lietzmann, *Handbuch zum N.T.*, hrsg. von Hanz Lietzmann, Bd III: 1 z. S.
[2]) Adolf Schlatter, *Paulus, der Bote Jesu*, 1934, z. S.

volken te mobiliseren, en met succes, want de gehele aarde trekt op tegen ,,de legerplaats der heiligen en de geliefde stad''. Deze stad kan niet anders zijn dan Jeruzalem, ook volgens LXX Ps 77 : 68; 86 : 2, Ezech. 38 en 39. Weer blijkt Israël het centrum te zijn in deze toekomstverwachting. Dat intussen alle volken, van ,,de vier hoeken der aarde'', met de Gog en Magog aan het hoofd, zich door de satan laten verleiden tot de strijd, wil nog niet zeggen, dat hier ook aan de gezamenlijke menselijke individuën gedacht moet worden. De vijandelijke legers worden door vuur verslonden, en dan komt het eindoordeel, wat niet per se de *ver*-oordeling van allen in behoeft te houden: vs 15 zou bijna de indruk wekken alsof het een uitzondering was, wanneer iemand niet werd bevonden geschreven te zijn in het boek des levens.

Tenslotte nog iets over het getal duizend. Het is niet zo eenvoudig, dit getal te verklaren uit andere apocalypsen. Van de pseudepigrafische berichten over een Rijk van de Messias leest slechts een enkel handschrift bij 4 Ezra 7 : 29 het getal 1000 (de meest mss. 400, er zijn ook varianten van 30 en 300). Ook de Perzische voorstelling, dat elke 1000 jaar van de laatste 3000 voor de eindstrijd een eigen Saosjant hebben moest, verschilt toch wel sterk van de Apocalypse.

Waarschijnlijker is, dat het getal 1000 beïnvloed is door Ps 90 : 4. Niet in de zin, dat de mensenleeftijd relatief is voor God, maar in de betekenis, dat Gods tijdrekening één dag zou hebben, waar wij van 1000 jaar spreken. Op deze wijze wordt zelfs Gen. 2 : 17 verklaard: ,,ten dage als gij daarvan eet, zult gij den dood sterven''... welnu, Adam *is* op dezelfde dag gestorven, want hij werd nog net geen 1000 jaar oud. Het staat vast, dat in het latere Jodendom de gedachte voorkwam van de duur der geschiedenis als één week met dagen van 1000 jaar. Soms met deze inhoud, dat de eerste 2000 jaar de thoraloze tijd was, de volgende 2000 de tijd van de Thora, de derde 2000 de tijd van de Messias, de laatste 1000 de wereldsabbat. De gedachte van een wereldsabbat wordt door oud-Christelijke exegeten al overgenomen, is op zichzelf een oude oude traditie, en werd soms, zoals in Barn. 15 : 4 sq, verbonden met speculaties over de duur der wereld.

Het typisch karakter van een rust, dat het Millennium uit de Apoc. kenmerkt, rust, doordat de Satan buiten werking is gesteld, maakt de gedachte van een grote sabbat ook waarschijnlijk. Bietenhard

wijst [1]) op het verband, dat gelegd werd met Hebr. 4 : 9, de rust, de *sabbatismos*, die overblijft voor het volk van God.

Als een andere mogelijkheid wijst Bietenhard [2]) op een verklaring in verband met Ezech. 38 : 8 en Jes. 24 : 22, zodat de daar genoemde onbepaalde termijn in de Apoc. gevuld zou zijn met 1000 jaar. In dit geval is het getal een stilering, en even onbepaald bedoeld als de term ,,na vele dagen''. Dicht hierbij komt dan de symbolische opvatting, die het getal 1000 gekozen acht omdat het een volheid zou aangeven.

4. *Conclusie*

Tussen de Opstanding en de Hemelvaart van Jezus vroegen de discipelen Hem, of Hij in deze tijd het Rijk weer zou oprichten, aan Israël. Jezus betwist hun deze verwachting op zichzelf niet. De verwachting van de basileia aan Israël was volkomen legitiem, gebaseerd op de prediking van Jezus zelf. En dat zij de verwachting ,,in dezen tijd'' hadden, was ook begrijpelijk, vooral gezien de drie bekende passages Mc. 9 : 1, Mt. 10 : 23 en Mc. 13 : 30.

Jezus antwoordt hun dan ook alleen, dat het weten van de *kairoi* en de *chronoi* hun niet toekomt, die de Vader in Zijn eigen macht heeft gehouden. De verwachting, dat de O.T.-ische profetie over de basileia aan Israël, en via Israël aan de wereld in vervulling zou gaan, bleef dus.

Dan wordt het Pinksteren. En als Petrus de gebeurtenissen van het Pinksterfeest uitlegt, zegt hij eigenlijk niets meer of minder, dan dat nu de vervulling van die verwachting is aangebroken. Want hij beroept zich op Joël, en citeert hem zo uitvoerig, dat wij ons afvragen hoe hij er bij komt. Het in Acta 2 : 1–13 vermelde gebeuren is al reeds van mindere omvang dan vs 17, waar gesproken wordt van ,,*alle* vlees'', van dochters, van ouden die dromen dromen. En als we dan in de verzen 19 en 20 lezen, dat Petrus ook de vervulling aangebroken acht van de voorzegging van bloed, vuur, rookdamp, verduistering van zon en maan, dan schijnt dit alles toch wel heel weinig te kloppen met het feitelijke Pinkstergebeuren. Petrus ziet inderdaad ,,de laatste dagen'' aangebroken, de grote en doorluchtige Dag des Heren.

Ook hier is alles betrokken op Israël: ,,Want u komt de belofte

[1]) a.a.O., S. 55.
[2]) a.a.O., S. 52, 53.

toe, en uwen kinderen'', en ,,allen die daar verre zijn'', de Joden en proselieten in de verstrooiïng.

Inderdaad: dan breekt de nieuwe aioon aan. Jezus liet de Zijnen niet verweesd aan hun lot over, Hij kwam weder, in Zijn Heilige Geest. In wezen zijn de drie bekende, moeilijke voorzeggingen uit de synoptici vervuld. De discipelen spreken een nieuwe taal, de hemeltaal, taal van de *basileia toon ouranoon*, waarin ieder volk reminiscenties van zijn eigen taal herkennen kan: de *basileia toon ouranoon* is op de aarde doorgebroken. Hier ligt het eigenlijke begin van het duizendjarig Rijk. Een volmaakt onbelangrijke gebeurtenis, gemeten met de maatstaf der Romeinse en andere annalen, niet vermeld in de diurna te Rome, en hoogstwaarschijnlijk ook niet in die te Jeruzalem, als die er geweest zouden zijn.

Maar, afgezien van vele, zelfs duizenden, individuën, wil Israël dit Rijk niet, de heerschappij van een Gekruisigde, en deze afwijzing door de oversten, door de vertegenwoordigers van het volk, vindt haar uitdrukking in de steniging van Stefanus.

Onmiddellijk na de dood van Stefanus zien we in Acta een grote verandering intreden. Filippus gaat naar Samaria en ontmoet even later de Moorse kamerling. Paulus gaat als vijand naar Damascus en komt er als Christen binnen. Petrus moet naar Cornelius. En in cp. 13 beginnen de zendingsreizen.

Neen, het Millennium is toch niet begonnen. De Satan is wel overwonnen, wel uit de hemel gevallen, maar niet gebonden. Hij verleidt de volken nog, hij heeft tenminste Israël verleid. Nu mogen de heidenen rechtstreeks deel hebben aan de erfenis van Israël, zonder de weg van besnijdenis en wetsvervulling te gaan. Ze hangen er niet bij, als zoveelste-rangs-mensen, maar worden in Israël ingeplant. Vanaf de torenbouw van Babel heeft God hen maar laten begaan en hebben ze eigenlijk nooit ècht geleefd, zijn ze nooit echt in de geschiedenis, de heilsgeschiedenis, betrokken, maar nu zijn de tijden der heidenen, de tijden der volken gekomen.

Daarmee is het zichtbare van het Duizendjarig Rijk weer vervallen: de tijden der heidenen zijn de tijden van het geloven zonder zien. De genezingen en andere tekenen worden steeds zeldzamer, tenslotte moet Paulus aan Timotheüs de medische weg van ,,een weinig wijn'' aanbevelen, in plaats van hem een zakdoek te sturen om op zijn maag te leggen, wat in Efeze nog wel kon. En werden de discipelen indertijd door Jezus uitgezonden zonder geld en zonder reservekleding, nu gaat de Kerkvoogdij haar intrede doen: wie het

Evangelie verkondigt, mag er ook van leven, en Paulus schrijft om een vergeten reismantel. In de eerste gemeente waren allen van één hart en één ziel, later moet Paulus Euodia en Syntychè tot eensgezindheid vermanen, en volstrekt niet alleen hen.

Het 1000-jarig Rijk is even doorgebroken, even aangelicht, maar het heeft niet doorgezet. Israël wilde niet. Maar juist deze onwil, deze verharding, blijkt Gods genade te zijn, de aanneming der heidenen. Het is genade, dat God de satan toen nog niet heeft laten binden.

Ja, maar als God *zo* volstrekt souverein is, dat Hij de verharding Israël, de verleiding door de satan, in Zijn plan opneemt, als men op het idee komen kan om de Satan „Gods herdershond'' te noemen.. *Is* de Satan in principe dan niet toch reeds gebonden? De tijden en gelegenheden blijven vast in Gods hand. Maar dan is Zijn uitstel ook wel overwogen, dan betekent dit uitstel niet dat de Satan enige zelfstandige vrijheid zou hebben. De Sterkere is gekomen.

Daarom is het zo wonderlijk en zo ongerijmd niet, als Augustinus de categorie van het 1000-jarig Rijk gebruikt om over de Civitas Deï te spreken, daarom is het verklaarbaar en, tot op zekere hoogte, terecht, als men in de middeleeuwen in het Millennium denkt te leven.

In het 1000-jarig Rijk krijgen de heiligen de regering, het oordeel. Zij zijn de maatstaf, zij zijn, zoals de LXX-text van Daniël zegt, het „criterium''. Natuurlijk gaat het hierbij nooit om een kwaliteit van henzelf, om persoonlijke karaktereigenschappen of smaak of principes, maar om de Heilige Geest, die hen vervult. Alles wat in het 1000-jarig Rijk gebeurt, alle wetgeving, alle politiek, alle economie, alle cultuur, vindt maar één norm, één uitgangspunt, één maatstaf. Hier is de theocratie ten volle gerealiseerd. En tevens het meest volstrekte humanisme, want de mens als zodanig komt alleen tot zijn recht, waar Gods normen worden verwezenlijkt.

Maar juist daarom is er in de geschiedenis telkens aanleiding, om aan het 1000-jarig Rijk te denken. De geschiedenis is immers in wezen *Kerk*geschiedenis en Israël is Gods meetsnoer (Deut. 32 : 8, 9). Israël is nog altijd norm der geschiedenis, en in deze bedeling valt die norm in tweeën uiteen: Israël als volk en Israël in de Kerk van Christus, waarvoor de naam „het nieuwe Israël'' of „geestelijk Israël'' onjuist is, daar het een deel betreft van het *gehele* Israël, in Israël ingeplant. Israël, dus ook de Kerk, heeft tot roeping de roeping van Abraham: voor alle geslachten des aardrijks tot zegen te zijn. Niet alleen in die zin dat uit alle geslachten, talen en volken

mensen tot bekering kunnen komen, maar ook dat de Kerk eenvoudig dient, dus, zoals het I.K.O. in de hongerwinter, voedsel uitdeelt zonder onderscheid des persoons, of, zoals de Wika's aan het strand in Zandvoort en Oostvoorne, eenvoudig de mensen leren spelen en onbezorgd gelukkig zijn: een stukje, of liever: een projectie, van het Duizendjarig Rijk. De wereldgeschiedenis is niet een geschiedenis van oorlogen en verdragen, maar kerk- en dogmengeschiedenis, en de centrale figuren uit de wereldgeschiedenis zijn niet Karel V, Lodewijk XIV, Napoleon, Churchill en Roosevelt, maar Luther, Zinzendorf, Kierkegaard, Barth en Niebuhr. Of, om bij de vaderlandse geschiedenis te blijven: niet Maurits, maar Voetius, niet Willem I, maar Hofstede de Groot, niet Thorbecke, maar Scholten, niet Colijn, maar Roessingh, niet Gerbrandy, maar Gravemeijer. De anderen zijn pas centrale figuren in secundairen zin, en een enkele maal wordt het evident dat de centrale figuren uit de wereldhistorie die uit de kerkgeschiedenis zijn: Gregorius VII, Willem de Zwijger, Abraham Kuijper.

Maar in de tijd van het geloven zonder zien is dit alles nog verborgen aanwezig, alleen voor het geloof zichtbaar. De tekenen van het 1000-jarig Rijk, zo in overvloed na het eerste Pinksterfeest aanwezig en in de onmiddellijk daaronder liggende projectie: de drie jaren van Jezus' omwandeling, houden gaandeweg op, of liever: ze veranderen van karakter, zodat ze alleen voor het geloof zichtbaar blijven. Slechts af en toe breekt er weer iets van de eerste tekenen door, tekenen van de Basileia: in Brighton, in Bad Boll en Möttlingen, in Wuppertal, wie weet ook weleens in Lourdes. Incidenteel en plaatselijk, voorbijgaand en aanvechtbaar. Maar desalniettemin: de projecties zijn er. Zoals ze er ook zijn in het leven der volken en de geschiedenis der wereld. Miskotte wijst [1]) op Lc. 17 : 22: „Daar zullen dagen komen, wanneer hij zult begeren één der dagen van de Zoon des Mensen te zien". *De* Dag des Heren heeft zijn projecties in de „dag*en* des Heren" „dagen, tijdperken, die een afschijnsel vertonen, iets van de vooruitgeworpen stralen opvangen van de grote Dag".

Dat is de reden, waarom de Kerk geen pessimisme mag hebben t.a.v. de cultuur, geen wereldontvluchting. De neo-Calvinistische visie heeft gelijk, als zij de cultuur in verband brengt met de wedergeboorte: alleen vanuit de wedergeboorte is een ware Christelijke

---

[1]) Miskotte, a.w., blz. 431.

cultuur, dus cultuur überhaupt, mogelijk. Maar dan moet de wedergeboorte niet individualistisch-subjectivistisch worden gezien: wedergeboorte is opstanding, is parousie. In het Millennium kan de cultuur pas tot zijn recht komen, maar omdat in deze bedeling telkens projecties zijn van dit Millennium, is er, als anticipatie, als voorafschaduwing, ook hier wel degelijk een bestaan van de cultuur mogelijk. Meer nog, een opdracht aan de Kerk op het gebied van de cultuur. Niet alsof alleen de Kerk cultuur zou kunnen uitoefenen: een dwaze hybris, noch door de empirie, noch door de theologie gerechtvaardigd. Ook niet door een eigen ,,Christelijke'' cultuur te scheppen of door een eigen, Christelijke wetenschap. Maar eenvoudig door er te zijn en te doen wat de hand vindt om te doen. Ook hier geldt, dat de centrale figuren uit de cultuurgeschiedenis de centrale figuren uit de kerkgeschiedenis zijn. Als in de muziekgeschiedenis b.v. lijnen lopen van Bach naar Ravel en zelfs naar Sjostakowitsj, als de kunstvorm van het symphonisch gedicht, zo frequent ook in de hedendaagse Russische muziek, teruggaat op Mendelssohn, is dat een fragmentarische uiting van het feit, dat de cultuur er maar zelden in slaagt, volkomen geseculariseerd te zijn. Tenslotte is het woord van Paulus uit Fil. 4 : 8 de belangrijkste stimulans die er maar zijn kan om ernst te maken met practische cultuurbeoefening, tot sport en dans toe. En heel deze cultuur, voor zover ze niet in haar tegendeel geperverteerd is (want dat kan ook), is een permanente heenwijzing naar het duizendjarig Rijk, zoals dat Rijk zelf de grootste en belangrijkste projectie is van de nieuwe hemel en de nieuwe aarde.

Er zijn meer van die permanente projecties, permanente tekenen. Het bestaan van de Kerk zelf is er een van, maar ook het bestaan van de sabbat. De zevende dag, de rustdag, is het teken van de Sabbatismos voor het volk van God. En als de Kerk niet de zevende dag viert, maar de eerste, is dat nog een verdere anticipatie, want het is eigenlijk niet de eerste dag van de week, die wij vieren, maar de achtste, teken van wat na het millennium, na het laatste oordeel komt, het begin van iets totaal nieuws. Maar zoals met Pinksteren de komende aioon a.h.w. een stukje ingeschoven is in deze wereld, zo zijn de eerste en de achtste dag inééngeschoven. En omdat het 1000-jarig Rijk zelf weer een projectie is van wat er na komt, zo is de Zondag dus ook, evenals de sabbat, een teken van dit Rijk, de kuriakè hèmera.

Maar met dit al blijft nog de grote vraag, waartoe het 1000-jarig

Rijk eigenlijk dient, de vraag die samenhangt met de vraag, of zo het christocentrisch karakter van de gehele geschiedenis en van de gehele kosmos eigenlijk wel tot zijn recht komt. Vooral wanneer in verband met het 1000-jarig Rijk gesproken wordt over de cultuurtaak der Kerk, over sport en spel, over het schijnbaar zo heel vrijblijvend helpen en dienen van de wereld, waar blijft dan de eis tot bekering, waar blijft dan het feit, dat het kruis van Christus alléén de voorwaarde is voor waarlijk leven?

In het 1000-jarig Rijk is de satan gebonden en kan hij de volken niet meer verleiden. Dit betekent natuurlijk een geweldige kans voor elke missionaire activiteit. Verder geven de *hagioi hupsistoi* de toon aan: er is dus eenvoudig geen kans meer voor secularisatie, laat staan voor vijandige actie. Alle mensen hebben zich maar naar de theocratie te schikken.

Maar dit gaat toch niet bij allen van harte. Wij moeten hier denken aan sommige psalmwoorden, als Ps 66 : 3, waar het w.w. כחש door de Stat. Vert. zo treffend wordt weergegeven: „om de grootheid Uwer sterkte zullen zich Uw vijanden geveinsdelijk aan U onderwerpen". De volken gaan dit w.w. כחש vervoegen in al zijn betekenissen: liegen, vleien, huichelen. Natuurlijk niet alle mensen: straks, bij het laatste oordeel, blijken er ook namen geschreven te zijn in het boek des levens. Maar als geheel komt de wereld niet echt, niet werkelijk tot bekering. Alle remmen ervoor zijn weggenomen, er is geen verleiding meer, dus geen enkele verontschuldiging, maar toch: als straks de satan weer losgelaten is, krijgt hij waarachtig de volken wéér mee.

En dit is dan de betekenis van het 1000-jarig Rijk, de betekenis ook van de noodzaak, dat de satan daarna nog een korte tijd wordt losgelaten. Het 1000-jarig Rijk is het grote aanbod van God aan de wereld, de grote gelegeneid om zich te bekeren.[1]) Maar daardoor tevens ook het wegnemen van iedere verontschuldiging. Want er is geen ander heil dan in Christus. Hij is het, die in Zijn heiligen de aarde regeert, Hij is het, Die in het Millennium Zijn woord blijkt te houden en alle macht te hebben. Maar na de tijd van het geloven zonder zien komt een tijd van zien zonder geloven. Vader Abraham krijgt gelijk: „Indien zij Mozes en de Profeten niet horen, zo zullen zij ook, al ware het dat er iemand uit de doden opstond, zich niet laten gezeggen" (Lc. 16 : 31). Het geloof blijkt enkel uit het gehoor

[1]) Miskotte, a.w. blz. 426

te zijn, het is het gehoor geven, het gehoorzamen aan het Goddelijk Woord.

Het Millennium is geen centraal punt van de Christelijke verkondiging, maar het is daarom nog niet verantwoord, het dood te zwijgen. De verwachting ervan wortelt in geheel Oud en Nieuw Testament. Het is wel een der meest centrale drijfveren voor de Christelijke ethiek, voor de dienst der Kerk aan de wereld, voor de taak der Kerk inzake de cultuur. Het mag ons brengen tot een verantwoord optimisme (om dit seculiere woord eens in dit verband te gebruiken), het mag het oog openen voor de zin en de bouw der geschiedenis, het mag ons met blijdschap zijn voortekenen doen aanvaarden, waarderen, en, zo mogelijk, vermeerderen.

DE DISCUSSIE IN DE CHURCH OF ENGLAND OVER DE RELATIE TUSSEN DOOP EN CONFIRMATIE

DOOR

A. F. J. Klijn

Heinkenszand

De *Convocations* van York en Canterbury stelden in Mei 1942 elk een commissie aan om zich te bezinnen op de relatie tussen doop en confirmatie. Deze twee commissies hebben samengewerkt onder leiding van de bisschop van Hereford. Zij hadden voor hun werk richtlijnen ontvangen. Deze schreven voor, dat men zich had te beraden op het onderricht, dat de kinderen moeten hebben, voordat ze tot de communie kunnen worden toegelaten en de leeftijd, waarop dit het meest gewenst is. De oorzaak, waarom een dergelijk onderzoek gewenst werd geacht was in de eerste plaats de verandering in het onderwijs-stelsel, volgens welke de kinderen na hun veertiende jaar verplicht zijn staats-scholen te bezoeken en vervolgens het grote verschil in aantal tussen degenen, die gedoopt worden, die de confirmatie ontvangen en die geregeld ter communie gaan. Het resultaat van hun onderzoekingen is neergelegd in een kort geschrift [1]), dat zich dan ook voornamelijk met de practische problemen bezig houdt. Aan de achtergronden van de relatie tussen doop en handoplegging wordt weinig aandacht besteed. Wat dit betreft houdt men voornamelijk vast aan de formulieren van doop en confirmatie, zoals die voorkomen in het *Prayer-Book*.

Al vlug echter gaat het zwaartepunt van de discussie liggen op de achtergrond van doop en confirmatie. De vraag komt namelijk op of het *Prayer-Book* wel een juist inzicht geeft in de achtergronden. Vooral Dix betwijfelt dit. Hij komt dan ook tot geheel andere conclusies dan de commissies [2]). In het tijdschrift ,,Theology'' wordt een discussie uitgelokt, welke ook meer uit gaat van de achtergronden van de inwijding in de gemeente dan dat ze de richtlijnen van de *Convocations* als leiddraad neemt [3]). Het gevolg is, dat de *Convo-*

[1]) *Confirmation To-Day being the Schedule attached to the Interim Reports of Joint Committees on Confirmation setting forth certain major issues before the Church, as presented to the Convocations of Canterbury and York in October*, 1944, London 1944. In dit artikel wordt het geschrift aangehaald als ,,het Rapport''.

[2]) Greg. Dix, *The Theology of Confirmation in relation to Baptism*, Westminster 1946.

[3]) *Editorial Note*, in: *Theology* XLVIII 1945, p. 73.

cations een *Theological Commission* (hier aangehaald als *Advisory Commission*) aanstellen, speciaal om de theologische achtergronden te onderzoeken [1]).

Hiermee is in korte trekken het verloop van de discussie weergegeven. Men kan daarbij zien, dat, wil men over de practijk van de doop spreken, men allereerst verplicht is zich over de betekenis ervan te beraden. In de Church of England spitst het probleem zich toe op de relatie tussen doop en confirmatie. Onvermijdelijk is de vraag opgekomen wat de plaats is van de gedoopte doch nog niet geconfirmeerde in de kerk. Is hij volledig in het lichaam van Christus opgenomen? Zo ja, wat is dan de betekenis van de confirmatie, zo deze dan nog betekenis heeft? Als de gedoopte nog niet volledig in de kerk staat, wat „gebeurt" er dan bij de doop en later bij de confirmatie?

Hieruit blijkt, dat men bezig is met de verkenning van de „sacraments-gedachte". Men tast de plaats af van een bepaalde handeling van de kerk. Terecht wordt daarbij het woord „sacrament" nauwelijks genoemd. Het is duidelijk, dat dit de onderzoekingen naar de achtergronden van deze handelingen zou vertroebelen [2]). Toch zal de kerk haar opdracht en boodschap op bepaalde wijze moeten voorstellen en tot uitdrukking moeten brengen. In dit geval gaat het om de inwijding in de gemeenschap van Jezus Christus. De Kerk belijdt, dat de mens, die zich onder de gemeente schaart, vergeving ontvangt van zonden, in de sfeer leeft, waar de zonde niet meer heerst en waar hij vervuld is van de H. Geest. Onzeker is zij er van wat bij de inwijding de betekenis is van de confirmatie naast de doop. Wordt bij de doop de volledige inwijding gegeven? Of *splitst* deze inwijding zich in tweeën: een negatieve kant (vergeving van zonden) en een positieve kant (de gave van de H. Geest)?

Daar deze discussie zich bezig houdt met het sacrament is dit geen aangelegenheid van de Church of England alleen. Want wie zich hier mee bezig houdt, houdt zich met de Kerk bezig (Dix, p. 5). Hier worstelt een deel van de wereldkerk met een vitaal probleem. Elke andere kerk is verplicht niet alleen van haar onderzoekingen

---

1) *The Theology of Christian Initiation, being the Report of a Theological Commission appointed by the Archbishops of Canterbury and York*, London 1948.

2) Zie Kittel, *Theol. W.buch*, III, S. 809–834, vooral p. 832. De eerste sporen, dat de handelingen der Kerk, die nu sacramenten heten, met deze naam worden aangeduid vindt men bij Justinus en Tertullianus. Zij stellen deze dan tegenover de heidense *mustèria*.

kennis te nemen, maar deze met haar eigen mening of verlegenheid hierover te confronteren.

In dit artikel is daartoe een poging gedaan. De discussie is weergegeven en getoetst op de houdbaarheid van haar uitgangspunt. Het tweede deel houdt zich bezig met de feiten, zoals die te vinden zijn in het N.T. en de patristische litteratuur. Met de Church of England meezoeken naar een oplossing van haar probleem is onmogelijk voor iemand, die niet in de traditie van deze kerk staat. De betekenis er van na te gaan is de taak, die wij ons hebben gesteld.

I. Overzicht van de Engelse discussie

Terwijl aanvankelijk voor de oplossing van het probleem: de verhouding van doop en confirmatie terug werd gegaan op het N.T., bepaalden de latere publicaties zich vrijwel uitsluitend tot de patristische litteratuur.

Het rapport van de *Convocations* komt tot zijn conclusies enkel en alleen met gebruikmaking van de gegevens uit het N.T. De schrijvers merken op, dat de doop wordt beschouwd als het middel, waardoor de H. Geest de mens brengt binnen de sfeer van God. Hierdoor wordt de mens een *Spiritual Regeneration* deelachtig (p. 10). Hij wordt ingelijfd in het lichaam van Christus. Bij de confirmatie ontvangt de gedoopte *further grace* (p. 11). Daarom kan de confirmatie genoemd worden de *ordination of the laity* (p. 11).

De conclusie, waartoe het rapport met deze gegevens komt is, dat de mens bij de doop alles heeft ontvangen om volledig aan de gehele liturgie van de Kerk deel te nemen. Hij kan dan ook zonder de confirmatie nog ontvangen te hebben toegelaten worden tot de communie. Hierdoor ziet men de mogelijkheid open om nog niet geconfirmeerde kinderen van 12 jaar tot de communie toe te laten, zoals ook nu de gewoonte is. Men wil echter de daar voor gebruikelijke confirmatie uitstellen tot een later tijdstip. Hierdoor hoopt men dan tevens mensen in de kerk te krijgen, die welbewuster zullen volharden in hun eens gedane keuze.

Van dit ogenblik af blijven bij de discussie de N.T.ische gegevens buiten beschouwing. De reden van deze veronachtzaming vindt zijn oorzaak in het feit, dat in het N.T. *geen* duidelijk beeld is te krijgen van de gebruiken, die bij de inwijding plaats vonden. Men is het er niet over eens of deze vaagheid wordt veroorzaakt doordat iedere lezer toch wel wist hoe deze inwijding plaats vond, zodat duidelijkheid niet vereist werd, of dat deze vaagheid er op wijst, dat

de gebruiken nog geen vaste vorm hadden gekregen [1]). Daar echter de gebruiken later, volgens de mening van de meeste schrijvers over dit probleem aan duidelijkheid niets te wensen overlaten, weegt de eenstemmigheid daarvan op tegen de onduidelijkheid van het N.T. Gr. Dix verontschuldigt zijn veronachtzaming van de N.T.ische gegevens door op te merken, dat de wortels van de liturgie terug gaan tot een tijd vóór die, in welke de N.T.ische geschriften te boek werden gesteld. Dit wordt bewezen door de Joodse achtergronden van de liturgie, ook al werd deze gebruikt in een Hellenistische omgeving (p. 9).

Bij de discussie over de gebruiken bij de inwijding tot de gemeente, zoals die te vinden zijn in de Oud-Christelijke letterkunde, komt men vrijwel eenparig tot de conclusie, dat hier niets geheel *anders* wordt gevonden, als waartoe de opstellers van het rapport zijn gekomen. Hier meent men doop en confirmatie te zien als twee onscheidbare delen van één rite. De eerste, die hier op wijst is de bisschop van Oxford [2]). Hij acht het dan ook ontoelaatbaar een gedoopte doch niet geconfirmeerde toe te laten tot de communie. Als bewijzen voor deze mening haalt hij aan: Hippolytus' *Apost. Traditie* en Theophilus van Antiochië, *Ad Autolycum* I, 12. De bisschop acht de opvatting, dat bij de doop de H. Geest wordt geschonken een *'modernistic' tendency*. Deze dwaling is al in de *Prayer-Books* van 1552 en 1562 ingeslopen. Vanaf dat ogenblik is er een lange rij van schrijvers, die deze mening met of zonder aanwijzingen voor de hedendaagse practijk met bewijzen uit de patristische litteratuur trachten te bewijzen.

De meeste bewijsplaatsen zijn wel gegeven door Gr. Dix. Hij begint met de *Apost. Traditie*, XXI en XXII, waar de doop wordt toegediend door de presbyter en de confirmatie door de bisschop. Het zelfde gebruik acht hij aanwezig bij Origenes, *Comm. in Ep. ad Rom*, VIII (hier zal hij wel bedoelen V ,VIII). Speciale nadruk legt Dix dan op het feit, dat de bisschop het zegel gaf (*Didasc.* III 12, *Lib. de Bapt.* XVIII en *De Rebapt.* X). Hiermee wil Dix trachten aan te tonen: 1. De betekenis van de doop met de Geest is groter dan die met water (in dit verband wordt speciaal ingegaan op de ketterdoop-strijd, waarin tenslotte die partij de overhand kreeg, welke alleen de handoplegging noodzakelijk achtte bij de opneming

[1]) *Adv. Comm.* p. 11.
[2]) The Bishop of Oxford, *Baptism-Confirmation-Holy Communion*, in: *The Oxford Diocesan Magazine*, Nov. Dec. 1944, Jan. 1945 (Add. Note).

van ketters) en 2. De confirmatie moest losraken van de doop met water (denk aan de doop in noodgevallen als ziekte en vervolging), omdat alleen de bisschop gerechtigd was het zegel te geven [1]). Door dit uiteenraken van doop en confirmatie moest ook aan de doop een meer zelfstandige plaats worden toegekend. Het bewijs van deze opvatting vindt Dix bij Hiëronymus. In een gesprek met een volgeling van Lucifer zegt hij, dat ook een gedoopte doch niet geconfirmeerde gered is (*Dial. adv. Luciferianos* VII). H. komt tot deze mening op grond van de geschiedenis van de kamerling in Hand. 5,38, zoals deze voorkomt in de Westerse text. Dix ziet deze opvatting uitlopen op de mening van Ps. Eusebius van Emesa, *Hom. de Pentecoste* 4, die zegt, dat bij de confirmatie een toevoeging van genade plaats vindt. Vanaf dat ogenblik wordt deze opvatting gehandhaafd.

Dix' positie is niet onaangetast gebleven. *Oulton* [2]) wijst er op, dat in de tweede eeuw de doop zonder meer als doop met water wordt beschreven zonder dat er van een handoplegging sprake is (*Didache;* Justinus Martyr, *Apol.* I, 65 en *Dial.* XXIX*;* Iren. *Demon.* 41). Vervolgens laat hij zien, dat het woord zegel, dat in later tijd de gave van de H. Geest tot uitdrukking brengt, in diezelfde tijd gebruikt wordt voor de doop met water (Herm. *Sim.* X 16 4; II Clem. VI, VII en VIII en plaatsen bij Clem. Alex. en Tertullianus).

Tegenover deze mening hebben Dix en *Ratcliff* zich trachten te verdedigen. Ze leggen er de nadruk op, dat de Didache en Justinus' Apologie een bijzondere plaats innemen in de Oud-Christelijke letterkunde. De Didache is een geschrift oorspronkelijk voor leken en de Apologie is een verweerschrift tegen heidenen, die de Christenen van ,,magie'' beschuldigden. In het laatste was het dan ook beter niet over de H. Geest te schrijven. Dan wijzen ze er nog verder op, dat het zeer vaak voorkomt, dat een gehele rite aangeduid wordt met de naam van een deel er van (zoals b.v. ,,besneden worden'', dat bij de proseliet aanduidde de hele rite van besnijdenis, doop en offer [3]).

---

[1]) Over de doop in noodgevallen wordt gesproken in *Lib. de Bapt.* VII en XVII; Eus. *H. E.* VI XLIII 14, 15; Cypr. *Ep.* LXIX 13; *De Rebapt.* X. De oorzaak van de scheiding tussen doop en confirmatie zien het Rapport en de Adv. Comm. voornamelijk veroorzaakt door de opkomst van de kinderdoop (resp. p. 13 en p. 13).

[2]) J. E. L. Oulton, *Second-Century Teaching on Holy Baptism*, in: *Theology*, L, 1947, p. 86–91.

[3]) Greg. Dix, ,,*The Seal*'' *in the second Century*, in: *Theology*, LI, 1948, p. 7–12. Deze

De andere moeilijkheid is meer van practische aard. De conclusies, waartoe Dix kwam, zijn: 1. Doop en confirmatie behoren ten nauwste bij elkaar en 2. De inwijding geschiedde aan volwassenen [1]). De practijk nu echter is, dat de doop aan kinderen wordt toegediend en dat de confirmatie wordt uitgesteld tot de jaren des onderscheids. De moeilijkheid is nu natuurlijk deze andere vorm de *inhoud* te geven van de Oud-Christelijke inwijding. Zover als *Ramsey* wil men niet gaan. Hij zegt: „Our Western practice seeks to reproduce in its own way the totality of the Apostolic fact" [2]). Veel liever wil men de hedendaagse vorm vullen met de Oud-Christelijke inhoud (Dix, p. 31). De *Advisory Commission* wil dit op de volgende manier verwezenlijken: Bij de doop vindt de *wedergeboorte* plaats. Dit betekent niet, dat het kind iets „krijgt", maar dat het binnen het lichaam van Christus wordt gebracht. Daarna volgt de confirmatie, hetgeen plaats vindt na de *bekering* van de gedoopte. De handoplegging daarbij brengt tot uitdrukking, dat God deze mens heeft aangenomen en hem de H. Geest heeft geschonken.

De discussie, zoals deze hier in hoofdlijnen is geschetst, is slechts weergegeven, voor zover gesproken wordt over de eerste drie eeuwen. Dit betekent niet, dat over de latere ontwikkeling niet wordt gesproken [3]). Dix vooral heeft getracht de gang van zaken in en na de vierde eeuw te schetsen. De bedoeling hiervan is echter, dat men zien zal, hoe men in deze tijd van de oorspronkelijke opvatting afweek. Vanaf dit ogenblik volgt men een lijn, die uitkomt bij de mening, die nu heerst in de Roomse kerk en de Church of England (H. Geest geschonken bij de doop en een toevoeging van de Geest bij de confirmatie). Dit bewijst echter, dat in de discussie het „gezag" van de „eerste drie eeuwen" normatief is.

In het nu volgende zal deze discussie aan een beschouwing worden onderworpen. Deze zal in tweeën verdeeld worden. In de eerste plaats zal het standpunt worden onderzocht, vanwaar men is uitgegaan: het gezag der eerste drie eeuwen en vervolgens zal worden

---

opvatting wordt gesteund door E. C. Ratcliff, *Justin Martyr and Confirmation*, in: *Theology*, LI, 1948, p. 133–139 en P. Quebec, *Confirmation and St. Justin*, in: *Theology*, LII, 1949, p. 448–452.

[1]) Dix, p. 31; *Rapport*, p. 13; *Adv. Comm.*, p. 13.

[2]) A. M. Ramsey, *The Doctrine of Confirmation*, in: *Theology*, XLVIII, 1945, p. 194–201, p. 201.

[3]) Zie E. C. Ratcliff, *The Relation of Confirmation to Baptism in the Early Roman and Byzantine Liturgies*, in: *Theology*, XLIX, 1946, p. 258–265, 290–295.

Dix, p. 19–30.

nagegaan, in hoeverre men het getuigenis van deze drie eeuwen juist heeft weergegeven.

II. *Critiek op*

a. Het gezag van de eerste drie eeuwen

Hierboven is al aangeduid, dat men zich beroepen heeft op het getuigenis van de eerste drie eeuwen, omdat het N.T. slechts vage beschrijvingen van de inwijding geeft. Daar dit getuigenis van de eerste drie eeuwen, volgens de mening van de schrijvers over dit probleem, eensluidend is weegt het tegen dat van het N.T. op. Dix wijst dan nog op de Joodse achtergrond van de liturgie om te laten zien, dat hier zeer oud materiaal is gebruikt.

Deze eerste opvatting gaat dus uit van een *continuïteit* in de ontwikkeling van de opvatting betreffende doop en confirmatie vanaf de apostolische tijd tot aan de vierde eeuw. Daarna komen er pas fundamentele veranderingen in de achtergronden van de inwijdingsrite. Hierbij gaat men dus uit van een historisch gegeven. Dat echter van een historisch ongebroken lijn geen sprake is, bewijst bijvoorbeeld, dat tot het begin van de derde eeuw geen sprake is van een handoplegging. Dan pas zien we, dat er over gesproken wordt en wel bij Tertullianus en de Syrische *Didascalia*. Bij schrijvers als Justinus Martyr en Clemens Alexandrinus kan men de handoplegging hoogstens veronderstellen (zie hier onder). Een andere moeilijkheid is, dat al zou men een eensluidende, ononderbroken historische lijn zien, men deze toch nooit zonder meer kan terug voeren tot op het N.T. In het N.T. toch liggen de gegevens zo door en naast elkaar, dat hoogstens slechts een continuïteit van uit een deel dezer gegevens kan worden opgemerkt (Hand. 8, 17 en Hand. 19, 1–6). Wat aan andere gebruiken gegeven wordt (zie: Hand. 2, 38; 8, 36; 10, 48; 16, 14 en 33), is dan òf weinig nauwkeurig beschreven òf beschrijft iets anders als wat later gebruikelijk was bij de inwijding. In ieder geval is men bij een dergelijke opvatting verplicht zich met deze afwijkingen bezig te houden.

Tegen Dix kan men opmerken, of er wel van één vorm bij de inwijding sprake is in de apostolische tijd. Daar bovendien vorm en inhoud niet te scheiden zijn, zal men moeten vragen, waaruit die verschillen te verklaren zijn. Een Joodse achtergrond garandeert nog geen eensluidendheid. Aansluiting aan verschillende Joodse opvattingen zijn niet denkbeeldig (zie hieronder).

Op deze gronden kan men wel de gebruiken, die later heersen,

aan het N.T. toetsen, deze er echter aan binden of in het N.T. veronderstellen ligt niet in de aard van het apostolisch getuigenis. Dat men het tweede heeft gedaan en het eerste heeft nagelaten is een bezwaar, dat tegen het uitgangspunt van de discussie moet worden aangevoerd.

b. Het gebruik van de bronnen

Het N.T. is, zoals reeds boven werd gezegd alleen door de *Convocations* als bron gebruikt. De *Adv. Commission* doet niets anders dan de N.T.ische gegevens scheiden in drie klassen: een doop gescheiden van de Geest, een doop direct gevolgd door de Geest en een doop waarbij men niet precies kan nagaan wat de plaats van de Geest ten opzichte daarvan is. Verder gaat men niet. De *Convocations* daarentegen hebben een hoofdstuk: „The Holy Spirit in the N.T.” In twee bladzijden wordt daar de betekenis van de H. Geest in het O.T. en N.T. (pp. 7–9) nagegaan. De conclusie, waartoe men komt, is, dat in het N.T. de H. Geest de mens maakt tot een getuige van alles, wat hij van God heeft gezien en gehoord. Daarop gaat men zonder meer voort te zeggen: „In Baptism the Holy Spirit, the Lord, the Life-giver, operates as the Divine agent who brings to bear upon the person baptized – the results of the triumph over sin and death won by our Saviour Jesus Christ”. En verder: „In Confirmation the Holy Spirit operates as the divine agent who imparts to the baptized yet further grace...”. Om zo maar te zeggen, dat „dit het N.T. ons leert over de H. Geest” is zonder nader onderzoek van wat het N.T. over doop en confirmatie zegt een wel wat voorbarige conclusie!

Nu komen we aan Dix' behandeling van het patristisch getuigenis. Op p. 11 en 12 wordt een vrij uitvoerig verslag gegeven van wat *Ap. Trad.* XXI en XXII over doop en confirmatie zegt. Daarbij wordt in het geheel geen melding gemaakt van het feit, dat hier in het begin staat, dat de kinderen eerst gedoopt moeten worden! Men kan zeggen, dat dit voor Dix op deze plaats niet nodig was. Het uitvoerige citaat bewijst, dat Dix deze plaats belangrijk acht. Bij de veronderstelling echter, dat de kinderdoop vóór Nicea „in the vast majority of cases” niet gebruikelijk was (p. 31), had deze plaats in een dergelijk belangrijk document nader moeten worden besproken. Speciaal omdat het hier gaat om een plaats uit de door Dix zo belangrijk geachte liturgie.

Bij het aanhalen van citaten uit de patristische litteratuur gaat Dix wel eens te veel op de klank af. Hij haalt de plaats Ign. *ad Smyèn.* VIII: *ouk exon estin chooris episkopou oute baptizein oute agapèn poiein* aan. Hij doet dit om te bewijzen, dat het latere gebruik, volgens welk een bisschop de confirmatie verleende, zijn sporen al had in de oudste litteratuur. (p. 11). De plaats heeft echter hier niets mee te maken. Ignatius waarschuwt zijn lezers voor de doceten. Hij acht het (daarom) *bebaion* de eucharistie te houden *hupo ton episkopon – è hooi an autos epitrepsèi* en de doop niet *chooris episkopou.* De reden dat de doop zou plaats moeten vinden onder leiding van de bisschop is dus een andere dan wanneer later de bisschop als enige gerechtigd is het zegel te geven. In dit geval gaat het er om, dat wanneer de bisschop aanwezig is, men er zeker van kan zijn, dat men in de „ware" kerk gedoopt is.

Zoals reeds gezegd legt Dix er speciale nadruk op, dat in de ketterdoop-strijd die partij de overhand kreeg, welke slechts de handoplegging voor een ketter, die zich bij de Kerk aansloot, noodzakelijk vond. Dit feit werpt, volgens Dix een bepaald licht op de ideeën van de „primitive church" (p. 17). De eigenaardigheid van een dergelijke bewijsvoering ligt in het feit, dat hier over de oudste kerk iets wordt gezegd op grond van een controverse uit de *derde* eeuw. Ten minste hadden dan toch de oorzaken en de ontwikkeling van deze strijd getekend moeten worden. Het maakt namelijk voor Dix nogal enig verschil uit, of de herhaling van de doop met water de gewoonte was en dat Stephanus dus tegen een traditie inging, òf dat juist Stephanus de traditie volgde en Afrika slechts een rigoureuze stroming in de Kerk vertegenwoordigde. De meningen over het probleem, vóórdat de controverse openlijk werd uitgestreden, lopen namelijk nogal uiteen! Het kleine aantal gegevens maakt het echter moeilijk over het gangbare gebruik conclusies te trekken. Het gaat hier om Clemens Alexandrinus, *Stromata* 1, 19: *to baptisma to hairetikon ouk oikeion kai gnèsion hudoor.* Dionysius van Alexandrië, apud Eus., *H.E.*, VII 5.5 en 5.7, die zèlf vóór de wederdoop pleit, en verder zegt: *kai tais sunodois toon adelphoon en Ikoniooi kai Sunadois kai para pollois touto edoxen* (en verder de *Apost. Constitutiones* 6, 15, 1 v, waar een zelfde mening als bij Dionysius wordt gevonden). Vervolgens achten een wederdoop nog noodzakelijk Tertullianus, *De Baptismo* XV en Cyprianus, *Ep.* LXIX–LXXV (hier wordt ook Cyprianus' medestander Firmilianus genoemd en wel in Ep. LXXV, èn een Synode te Carthago, die deze

opvatting vastlegde, *Ep.* LXX uit 255 n. Chr.). Daartegenover staan Hippolytus, *Philosophumena* IX 12: *epi toutou* (*Kallistou*) *protos tetolmètai deuteron autois baptisma* [1]). Stephanus is het, wiens mening Cyprianus citeert in *Ep.* LXXIV 1 en LXXV 6, 17, 25. Zie verder het geschrift *De Rebaptismate.* Altaner zegt echter over dit laatste geschrift, dat het „recht unglücklich die Gültigkeit der Ketzertaufe gegen Cyprian" verdedigt [2]).

Het gaat dus op grond van deze gegevens *niet* aan om zonder meer Stephanus' mening als uitgangspunt te nemen om een gebruik in de oude kerk aan het licht te brengen! Het is namelijk zo, dat, in ieder geval buiten Rome, de Ketters bij hun intrede in de kerk met water werden gedoopt en later aan hen de handen werden opgelegd.

Uit het gebruik van de bronnen blijkt dus, dat men in de eerste plaats slordig te werk is gegaan en vervolgens ook, dat men juist die plaatsen heeft aangehaald, welke aan een bepaalde (vooropgezette) mening steun gaven. Men heeft een historische lijn trachten te ontdekken met opoffering van een betrouwbaar historisch verslag.

Na deze negatieve critiek is het duidelijk, dat nu op twee punten in de discussie moet worden ingegaan. In de eerste plaats zullen we moeten nagaan in hoeverre het patristisch getuigenis eensluidend is aangaande de relatie tussen doop en H. Geest en vervolgens zal gezocht moeten worden naar de achtergrond van het beeld, dat het N.T. ons biedt van de intrede in de gemeente.

(*Slot volgt*)

---

1) Deze plaats is dubieus. Zie: C. H. Turner, *Apostolic Succession*, Essay III in: *Essays on the Early History of the Church and Ministry*, ed. by H. B. Swete, London, 1918, p. 155.

2) B. Altaner, *Patrologie*, Freiburg 1938, p. 105.

ZONDE EN ZIEKTE, GENEZING EN VERGEVING

In een artikel in N.T.T., VI 1952, blz. 129–142, tracht dr H. A. Brongers in het O.T. een relatie te vinden tussen gezondheid en vergeving en ziekte en zonde evenals dit het geval is in het N.T. Dit gebeurt aan de hand van een aantal woorden voorkomend in het O.T., die „ziekte" en „genezing" aanduiden. Het blijkt, dat vooral רפא zowel met genezing als vergeving vertaald kan worden. Dit feit brengt de schrijver er toe in het O.T. dezelfde verhouding te veronderstellen als in het N.T.

Ieder, die dit leest zal moeten toegeven, dat hiertegen weinig is aan te voeren. Wel wordt men echter getroffen door de methode, die gevolgd is. Bij de bewijsvoering wordt namelijk genoegen genomen met woorden, die als zodanig niet „ziekte" aanduiden, maar symptomen van ziekte (gezwel, wonde etc., zie blz. 130 en 133/4). Het zelfde kan geconstateerd worden voor de woorden, die „genezing" aanduiden. Als men dit ziet, behoeft men er zich toch niet over te verbazen, dat de Psalmen niet het woord חלה gebruiken (zwak zijn), maar ook omschrijvingen, zij het uitgebreide, blijken te geven (zie blz. 132).

Op grond hiervan is het duidelijk, dat dit artikel niet geheel bevredigend is. Het ware beter geweest om niet bij de gevallen te blijven staan, maar na te gaan wat achter al die omschrijvingen van ziek-zijn is gelegen. Wat omschrijft men? Als men dit weet, dan kan men van daaruit, voor àlle aanduidingen van ziek-zijn en genezen conclusie's trekken. In dit geval is dit ook mogelijk. Zo langzamerhand is men toch wel tot de conclusie gekomen, dat alle ziek-zijn als een dood-zijn wordt beschouwd. Hierom is het ook, dat voor ziek-zijn geen bepaald woord bestaat. Om deze noot niet te lang te maken, mag ik voor deze opmerking wel verwijzen naar enige onderzoekers, die dit nauwkeurig hebben beschouwd. Allereerst W. W. Grafen Baudissin, „Adonis und Esmun", Leipzig 1911 (zie vooral S. 386); dezelfde, „Alttestamentisches hajjim, 'Leben', in der Bedeutung von 'Glück", in: Festschrift Eduard Sachau, Berlin 1915, p. 142–161. Vervolgens L. Dürr, „Die Wertung des Lebens im A.T. und im antiken Orient", Münster 1926; Fr. Nötscher, „Altorientalischer und Alttestamentischer Auferstehungsglauben", Würzburg 1926; J. Pedersen, „Israel its Life and Culture' ", London-Copenhagen 1926. Het laatste werk wordt door de schrijver aangehaald. Hierin is echter te vinden: „He who is ill or otherwise in distress may say that he is dead, and when he recovers, he is pulled out of death" (p. 103). Tenslotte zijn er de recente studies van A. R. Johnson, „The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel", Cardiff 1949 en „A Study in Cultic Phantasy", in: Studies presented to prof. Th. M. Robinson, Edinburgh 1950, p. 82–102. Vooral in de laatste twee werken (het tweede is vrijwel identiek aan het eerste) wordt sterk de nadruk gelegd op het feit, dat iedere „disorder" een vorm van dood-zijn betekent.

Als men van deze achtergrond van ziekte en genezing uitgaat, vallen ineens al onze Westerse begrippen weg. De mens is een „psycho-physical organism" (Johnson, „Vitality...", p. 88), waarin ziekte en zonde zonder meer niet te scheiden zijn. Het zijn allebei symptomen van zijn dood-zijn.

God is alleen in staat de mens tot leven te wekken. Dit gebeurt door genezing en vergeving als één onscheidbaar geheel. Men behoeft dus niet meer te zeggen, dat רפא „even goed met genezen als met vergeven vertaald schijnt te mogen worden" (blz. 137), maar, dat רפא „even goed met genezen als met vergeven vertaald blijkt te moeten worden".

Tenslotte: in de oudste Syrische vertalingen van het N.T. wordt σῴζω, of het nu een redden is van de zonde of van ziekte, in beide gevallen vertaald met een vorm van חיה. Hieruit blijkt wel hoe krachtig deze idee geworteld is in de Semietische wereld.

Als conclusie mag dus gezegd worden, dat deze noot niet bedoeld is om de waarde van het artikel van dr Brongers te verminderen (het resultaat is juist), het gaat er hier alleen om de methode, die wat al te Westers schijnt, te vervangen door een, die meer aangepast is aan de stof.

A. F. J. Klijn

Naschrift

Het komt dus hierop neer, dat Dr Klijn ernstige bezwaren heeft tegen de door mij gevolgde methode. In de formulering van de laatste zin van zijn critische noot is hij echter niet gelukkig geweest. Dat mijn methode een Westerse zou zijn, die tegen een „Oosterse" zou moeten worden ingeruild, zie ik niet in. Ik heb eenvoudig de methode gevolgd, die mij door het materiaal zelf voorgeschreven werd. Dat ik de methode van de door mijn opponent naar voren gebrachte auteurs niet gevolgd heb en van hun werken in mijn artikel geen melding heb gemaakt, hangt eenvoudig samen met het feit, dat ik mij van de door hen geponeerde stelling, dat in het Oosters gedachteklimaat ziek-zijn als een dood-zijn moet worden beschouwd, uitdrukkelijk wens te distantiëren. Inderdaad zijn er legio teksten, waarin dit expressis verbis wordt gezegd, maar m.i. moet dit altijd cum grano salis worden genomen. Maar al te vaak is dit niet meer dan een stijlfiguur, waarvan de inhoud niet op een goudschaaltje moet worden gelegd. We zijn in een Oosterse wereld, die behoefte heeft aan pittige beelden. Wanneer, om ons alleen bij een voorbeeld uit het Psalter te bepalen, de dichter van Ps 116 zegt, dat banden van de dood hem hadden omvangen en angsten van het dodenrijk hem hadden aangegrepen (3), maar dat Jhwh zijn leven van de dood heeft gered (8), dan is die man nuchter genoeg om te weten, dat hij niet werkelijk in het dodenrijk is geweest. Dat was alleen maar bij wijze van spreken het geval. Aan doden kunnen geen zonden vergeven worden. Maar het gaat om de levenden. Aan hen kan de vergeving worden aangezegd en daarom kunnen zij genezen worden.

Deze zeer gewaardeerde reactie heeft mij opnieuw in de overtuiging gesterkt hoe zeer het onderwerp om een monografische behandeling vraagt. Met opzet werd de formulering van de titel van het opstel zo bescheiden mogelijk gehouden. Het zijn inderdaad niet meer dan enkele opmerkingen, een eerste aanloop. Zij vragen echter dringend om een nadere uitwerking. Het zou toe te juichen zijn als meerderen bereid gevonden konden worden aan dit belangrijke onderwerp hun aandacht te schenken. In het bijzonder met het oog op de practische betekenis ervan voor de pastoraal.

H. A. Brongers

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

OUDE TESTAMENT

S. Mowinckel: *Zur Frage nach dokumentarischen Quellen in Josua* 13-19, Oslo (Jaco Dybwad).

Het spijt mij enerzijds, dat dit boekje (40 blz.) zo lang op mijn tafel is blijven liggen; anderzijds echter weer niet, omdat ik nu tevens kan wijzen op een antwoord op deze studie, dat gegeven werd door de man die er het scherpst in werd aangevallen, Dr Martin Noth; deze schreef in de *Alttestamentliche Studien, Friedrich Nötscher gewidmet*, Bonn 1950, een antikritiek onder de titel: *Ueberlieferungsgeschichtliches zur zweiten Hälfte des Josuabuches*. (a.w. blz. 152-167). Het is een interessant debat over een aantal vrij onbekende hoofdstukken. Mowinckel valt Alt, maar vooral diens leerling Noth, aan over hun beschouwingen aangaande de lijsten in Jos. 13-19; terwijl deze beide geleerden in de twee lijstengroepen, die Josua biedt (een groep plaatsnamenlijsten en een groep grensplaatsen lijsten) oudere documenten zien (de eerste uit Josia's tijd, de tweede uit oudere tijd, hetzij Salomonisch, of - zoals Noth wil - uit de Richterperiode), wil Mowinckel beide lijsten aan de na-exielische auteur P. toeschrijven. Deze zou volgens M. die lijsten uit mondelinge traditie hebben en bovendien uit zijn historische en geografische kennis de gegevens uit de traditie hebben aangevuld. Het is niet mogelijk hier verder de punten van discussie nader uiteen te zetten. Voor mij staat het, na hoor en wederhoor, voorlopig in hoofdzaak zo: het lijkt mij dat de documentenhypothese de voorkeur verdient boven de mondelinge -traditie-hypothese. Het kan m.i. vaststaan, dat P. ook in ander opzicht, ondanks het feit dat hij de vroegere tradities *bewerkte*, telkens op documenten teruggrijpt. Men zal, evenals bij J. en E., moeten oppassen de afstand bij P. en D. (en andere voorgangers) al te zeer uit te meten. Er is naast eigen nieuwe opbouw steeds een teruggrijpen naar oud materiaal, niet het minst bij P., de renovator van volks- en cultisch leven tijdens of voor de tweede Tempel.

Niet onwaarschijnlijk is, dat Mowinckel gelijk kan hebben in zijn kritiek op Noth, in zover deze zijn grensplaatsenbron mogelijk al te ver in in de tijd heeft teruggeschoven. Maar dat men aan P. en zijn politieke aspiraties speciaal deze verzamelingen gegevens zou moeten toeschrijven, lijkt mij ten enenmale onwaarschijnlijk. Veeleer stammen zij uit de kanselarij van Josia zelf, wiens aspiraties om het oude Istaël te herstellen immers bekend zijn. En dat een deel der documenten dan ook ouder kan zijn, al werden ze later in zijn tijd in nieuwe lijsten samengevoegd, kan niemand als mogelijk ontkennen. Dat men waarschijnlijk niet achter Salomo kan opklimmen, ligt daarbij wel voor de hand, en hierin heeft M. weer gelijk.

Hier en daar schijnt mij Mowinckel zijn doel voorbij te schieten en met zichzelf in tegenspraak te komen; 'k noem slechts één geval. Op blz. 33 zegt M. dat P. blijkbaar geen interesse had voor het land van

Manasse en Efraïm, omdat de Samaritanen er woonden, en op blz. 30 schrijft hij dezelfde auteur twee verzen 17 :7 en 8 toe, die breedvoerig handelen over de loop van de grens tussen Manasse en Efraïm bij Tappuach. Dat klopt m.i. niet helemaal. Met het toeschrijven van al dit materiaal aan de éne politieke auteur P. is de steen der wijzen wel niet gevonden.

TH. C. VRIEZEN

J. OVERDUIN, *Profetische vergezichten*, Uitg. Kok, Kampen.

De afscheidswoorden van de stervende Jacob tot zijn zonen hebben Ds Overduin geïnspireerd tot een reeks originele en boeiende meditatie's. Hij heeft zich daarbij niet bepaald tot de personen van de twaalf patriarchen, maar gaat ook na, wat er van de stammen, die naar hen genoemd zijn, in de Bijbel is gezegd en in de geschiedenis is geworden, om dan van daar uit levendig gekleurde en actuele beelden te ontwerpen van twaalf mensenkarakters, zoals wij ze nog dagelijks tegenkomen.

Zijn ijver om toch maar alles wat er van een bepaalde patriarch in de Bijbel gezegd is, te combineren, gaat echter soms wel wat erg ver. Wanneer wij bijvoorbeeld zien, hoe ook de oude Simeon in de tempel in verband wordt gebracht met de gelijknamige zoon van Jacob, worden we een beetje wantrouwend voor het geheel. Dit vergezicht lijkt ons wel wat al te ver om nog profetisch te mogen heten. Wie te veel wil combineren, loopt gevaar de woorden der schrift tot stokpaardjes voor zijn eigen apologetische bedoelingen te maken. Aan dit gevaar is Ds Overduin niet helemaal ontkomen. In steeds variërende volgorde worden de goden van deze eeuw voortdurend onder vuur genomen. Toch neemt dit niet weg, dat hier ook inderdaad vaak verrassende en verantwoorde vergezichten vanuit de Schrift worden geopend. Meesterlijk zijn b.v. de typeringen „Dan, de dubbelhartige, Naftali, het probleem van schoonheid en heiligheid, Issaschar, de uitgeslapene, en Zebulon, drie hoog achter". De pikante stijl geeft aan dit boek een vaart, die maakt dat men het in één adem uitleest, iets wat men niet van iedere bundel meditatie's kan zeggen.

C. BROUWER

NIEUWE TESTAMENT

HERMAN RIDDERBOS, *De komst van het Koninkrijk, Jezus' prediking volgens de Synoptische evangeliën*, J. H. Kok N.V., Kampen, 1950, 459 blz.

Zo iemand, dan was Professor Dr H. N. Ridderbos wel bijzonder bevoegd om een uitvoerige studie over het in de titel aangekondigde onderwerp in het licht te geven. Immers, reeds in zijn dissertatie van 1936 handelde hij over „De strekking der bergrede naar Mattheüs" en sindsdien hield hij zich ook in een commentaar op Mattheüs, in zijn bekende studie „Zelfopenbaring en Zelfverberging", 1946 en in enkele artikelen met synoptische teksten en problemen bezig. Schrijver heeft ons in zijn nieuwste boek dan ook een rijke en zeer doorwrochte studie kunnen schenken.

Na een Inleiding, waarin over de ontwikkeling van het onderzoek en over de zin en de grenzen der evangelische eschatologie gehandeld wordt, volgen twee hoofdstukken, resp. over de achtergrond en het algemeen karakter van het Koninkrijk der hemelen. In het eerste komen het O.T. en het latere Jodendom in verband met de basileia ter sprake, in het laatste wordt onder het hoofd „Johannes de Doper en Jezus" gesproken over het theocentrische, dynamische, Messiaanse, toekomstige en tegenwoordige van het Koninkrijk, (blz. 57 v. komen o.a. ook de actuele problemen inzake de tijdsvoorstelling aan de orde). Ridderbos heeft daarmede de centrale themata van zijn lijvige studie bereikt: „Het Koninkrijk gekomen" en „Het Evangelie van het Koninkrijk". Onder de eerste titel wordt in Hoofdstuk III gehandeld over „de vervulling" en „de voorlopigheid", onder de tweede in Hoofdstuk V over „het grondmotief", onderverdeeld in: het evangelie der armen, het nieuwe verbond en het welbehagen des Heren; in Hoofdstuk VI over „het heil", waarbij „de vergeving der zonden" en „het Vaderschap Gods" in het centrum staan en tenslotte in Hoofdstuk VII over de geboden, waarbij de stof geordend is onder drie hoofden: „Koninkrijk Gods" en „gerechtigheid"; de vervulling der wet en de toepassing van de eis der liefde. In de laatste drie hoofdstukken komen ter sprake: de verhouding van het Koninkrijk tot de kerk en tot het heilig avondmaal en tenslotte de toekomst van het Koninkrijk der hemelen.

In dit alles treft ons telkens opnieuw: de degelijke kennis van zaken, ook op het punt van de litteratuur, waarbij, voorzover ik het kon nagaan, wel niets van betekenis werd verwaarloosd, het rijpe, bezonnen oordeel en de klaarheid van het betoog. Uit alles blijkt, dat hier iemand aan het woord is, die de stof volkomen beheerst.

Door gebrek aan plaatsruimte is het ons niet mogelijk een en ander uitvoerig te bespreken. Ik wil daarom volstaan met nog apart te verwijzen naar de m.i. wel bijzonder interessante uiteenzettingen in de laatste drie hoofdstukken. Uitvoerig en op een doorgaans zeer overtuigende wijze wordt hier b.v. over het motief der ekklesia in de synoptische evangeliën gehandeld, waarbij ook de bekende pericoop in Mattheüs 16 grondig besproken wordt. Bijzonder heeft mij het laatste hoofdstuk over de eschatologische problemen en inzonderheid dat van de Naherwartung geboeid, hoewel ik mij met de hier verdedigde opvatting van de bekende teksten toch niet ten volle verenigen kan.

Het boek is zo geschreven, dat het inderdaad – gelijk op de omslag wordt vermeld – „niet alleen voor theologen, maar voor iedere belangstellende bijbellezer toegankelijk is". Aan beide categorieën van lezers zij de belangrijke studie van Ridderbos hartelijk aanbevolen.

G. Sevenster

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

Sacris erudiri, Jaarboek voor godsdienstwetenschappen, III, 1951: *Clavis Patrum Latinorum,* Uitgave van de Sint-Pietersabdij, Steenbrugge, Beyaert, Brugge, N.V. Mart. Nijhoff, s-Gravenhage, 1951. XXXV, 462 p., prijs f 26.—.

Reeds thans is de Clavis verschenen, waarop het Corpus Christianorum, de „nieuwe Migne", op initiatief van de St Pietersabdij uit te geven, zal berusten. De onvermoeide bewerker, Dom Eligius Dekkers O.S.B. heeft hiermede een enorm werk tot stand gebracht. De ondertitel zegt: clavis... qua in novum Corpus Christianorum edendum optimas quasque scriptorum recensiones a Tertulliano ad Bedam commode recludit Eligius Dekkers opera usus qua rem praeparavit et iuvit Aemilius Gaar Vindobonensis. Hiermede is meteen de volledige samenwerking duidelijk gemaakt tussen de Steenbrugse onderneming het Weense Corpus en in de praefatio wordt tevens de aansluiting met de methode van de Thesaurus linguae latinae uiteengezet. Het plan is bekend, het is toegejuicht en heeft ook critiek ondervonden. De vraag is opgeworpen of niet de krachten, die voor dit reuzenwerk blijkbaar beschikbaar zijn, beter aangewend konden worden voor de completering resp. verbetering van het CESL, d.w.z. van hetgeen daaraan nog ontbreekt en hetgeen overgedaan zou zou kunnen en moeten worden.

Het een sluit o.i. het ander niet uit, maar daar zijn verschillende handen voor nodig. Migne, hoewel nog steeds verkrijgbaar, is lang niet altijd bruikbaar en de betere edities, waarvan boven sprake is, zijn lang niet alle en voor iedereen bereikbaar en zeker niet steeds gemakkelijk bereikbaar. De initiatiefnemer is derhalve doorgegaan en zal, verwachten wij, op deze manier ook zijn doel stellig benaderen. Men moet de in uitzicht gestelde editie natuurlijk duidelijk van alle andere soorten bewerkingen onderscheiden. Ook zij zal mettertijd in menig opzicht verouderen, zij zal nu reeds aanvulling nodig hebben (cf. Martini Bracarensis opera, elders in dit no), maar waarom dit een bezwaar zou zijn, vermag ondergetekende niet in te zien. Onder de medewerkers die Dom Dekkers tot nu toe in zijn praefatio noemt, willen wij ook hier zijn huisgenoten Dom Amandus Dumon O.S.B. en Dom Flor. Rommel O.S.B. noemen.

De eerste indeling der auteurs is: 1. vóórniceense; 2. tot Chalcedon; 3. tot Gregorius de Grote; 4. tot Beda; vervolgens: 5. poetae; 6. grammatici et rhetores; 7. pontifices; 8. symbola et expositiones fidei; 9. fontes scientiae et historiae iuris; 10. regulae monasticae; 11. libri paenitentiales; 12. monumenta liturgica; 13. vitae sanctorum; 14. opera de tempore; 15. itineraria etc. Vervallen is de epigraphie, o.i. terecht.

Binnen de rubrieken is de volgorde chronologisch, maar de alphabetische index nominum et operum heft op hetgeen sommigen hierin moeite zou geven; een index systematicus en een index van de incipit's helpt om alle misverstanden te voorkomen. Bij alle auteurs enz. wordt in margine het betreffende dl van Migne en van het CSEL opgegeven en voorts, na de beste recensie, die wij op het ogenblik hebben, alleen het alleronmisbaarste omtrent tekstcritiek, codices en emendaties. Er zal een enkele

maal verschil denkbaar zijn over de tekstkeuze, maar dit neemt de bewondering niet weg, die wij in ieder opzicht voor deze praestatie wensen uit te spreken. Een onmisbaar handboek en een ontzettend gemakkelijke gids voor alle lezers der Latijnse patres is hier alvast ter beschikking. Samensteller en uitgevers verdienen onze dank. De prijs voor deze gids met zijn zorgvuldig drukwerk is zeker niet te hoog.

BAKHUIZEN VAN DEN BRINK

A. SIZOO, *Geschiedenis der Oud-Christelijke Latijnse Letterkunde* (Volksuniversiteits Bibliotheek, tweede reeks no 31) Haarlem, 1951, 241 blz. Prijs gebonden f 3,90.

De schrijver zegt, dat hij bij zijn keuze, of hij in een zo kleine omvang als dit deeltje de essayistische trant dan wel de meer zakelijke de voorkeur zou geven, zich aan het tweede gehouden heeft. Het gevolg is evenwel volstrekt niet, dat het boekje droog of minder aangenaam is geworden om te lezen. Feitelijk is het lichte lectuur, die de lezer volstrekt niet vermoeit en hem toch op de hoogte brengt én van de inhoud der geschriften én van de personen van de auteurs. Met bewonderenswaardige beknoptheid weet S. vaak treffend te karakteriseren, bv. bij de aan veel theologen (ten onrechte) minder bekende figuren als Prudentius, Paulinus van Nola e.a. Hiëronymus wordt hier gelukkig geen ,,dichter der vriendschap'' als bij Teixeira de Pascoas, wat dan ook niet te verwachten was. De beknopte inhoudsopgaaf verbergt nog al een en ander: het register laat de hele rijkdom van het boekje zien. De beknoptheid stelt de recensent toch voor vragen. Op tekstcritische quaesties wordt nergens ingegaan, edities noch vertalingen, laat staan verhandelingen worden genoemd; de korte literatuuropgave aan het eind bevredigt niet. Wat omvang betreft, doet dit werkje aan dat van Bas, Steidle O.S.B., ,,De Kerkvaders'' denken (Ned. vert. 1946), maar dit behandelt ook de Griekse auteurs en is dus nog beknopter. Maar voor wie is dit nu eigenlijk bestemd? Ook voor iedere belangstellende, zegt het Woord vooraf. Maar voor studenten bv. geeft het daardoor veel en veel te weinig en dat is jammer, want wat het geeft is goed. Wat moet die algemene belangstellende in Nederland toch met al die voor zijn plezier beknotte theologische boeken? — Het zal een vergissing zijn, dat bij Ambrosius ,,De mysteriis'' (en ,,De sacramentis'') ontbreken. Lucifer van Cagliari is niet ook getekend als moedig politiek strijder (waarvoor ,,Moriendum esse pro Dei filio'' genoemd had kunnen worden). Dgl. dingen zijn wel offers aan de beknoptheid. Toch zou ik de theologen in ons land haast de kost durven geven, die alles weten wat in dit boekje staat. Een enkele lapsus: ,,Het werk wordt tot een van de beste gerekend'' blz. 55, een tegenwoordig veel voorkomende slordigheid; lijkredenen, blz. 74 i.p.v. lijkreden.

B. V. D. B.

Åke Andren, *Introductorium theologicum* (Samlingar och Studier till Svenska Kyrkans Historia, 23), Diakonistyretses Bokförlag, Stockholm, 1950. 236 blz.

Hilding Pleijel, *Kyrkohistoriska Arkivet i Lund*; dez., *Folkrörelserna och Forskningen nagra pricipiella Synpunkter*; Berndt Gustafsson, *Gravöppningsbringningen i Sverige*; Bror Olsson, *Latinska Yrkesnamn i äldre svenska Urkunder* (Meddelanden från Kyrkohistoriska Arkiver i Lund, no.s 7, 8, 9).

Het door Andrén in een laat 16de-eeuws afschrift gevonden Introductorium theologicum pro scholasticis et concionatoribus qui aegrotos et periculose decumbentes visitare atque concionare incipiunt is een handboek om beginnende pastores in de reformatie-eeuw in Zweden terecht te helpen. Door historische critiek komt de uitgever tot een datering in 1539-40, uiterst belangrijke jaren voor de Zweedse hervorming. Daar komt dan nog de bijzondere belangwekkende studie bij om de auteur te ontdekken; waarschijnlijk is deze niemand minder dan Laurentius Petri, die het opgesteld zou hebben als antwoord op de wens van Gustaaf Wasa, dat de wijzigingen in de ceremoniën volgen moeten op, of liever uit de prediking. Dus moest er hard aan de prediking worden gewerkt. In de tweede plaats is in dit werk van belang de vergelijking met andere soortgelijke boeken en de opsporing van voorbeelden. Met name Urbanus Rhegius' Formulae quaedam caute loquendi (1536) en Melanchthons Quomodo concionator novicius concionem suam informare debeat (1531), maar ook Petrus Palladius' Een liden oc nyttelig bog komen hier in aanmerking en dan bij de verschillende hoofdstukken er van nog tal van òf middeleeuwse tradities òf reformatorische aanwijzingen. Voor de langzame ontwikkeling der hervormde liturgie is het Introductorium interessant en daarnaast het afschrift, dat gediend moet hebben in de strijd tegen de liturgische plannen van koning Johan III. Ten slotte is er een fragmentarische Zweedse vertaling uit 1588. Het werk van Andrén is een degelijke en instructieve studie, van betekenis voor de Zweedse kerkgeschiedenis en het Skandinavische Lutheranisme in het algemeen.

De serie kleine geschriften, hierna bovengenoemd, zijn publicaties van de centrale Zweedse kerkelijke archieven te Lund met de strekking het oud-zweedse kerkelijke leven te onderzoeken en te helpen in stand houden wat daarvan nog bestaat; zeer veel is reeds verloren of bezig te verdwijnen.

B. v. d. B.

E. Lagerwey. *De Oudkatholieke Kerk van Nederland*. Ruys' Uitgevers Mij N.V., Amsterdam, 1950, 136 blz. f 4.90 gebonden.

De Oud Katholieke bisschop van Deventer heeft er een goed werk aan gedaan ten behoeve van velen iets over de geschiedenis en over het leven van zijn kerk te vertellen. Men zou meer van dit soort boeken in Nederland wensen ten nutte van het oecumenische gesprek. De verteller zit temidden van een kring belangstellenden en laat zich gaan in een boeiend verhaal, voor velen bestemd, over wat zich leeft en roert in deze geloofs-

gemeenschap. Hoe leeft ze, hoe ervaart ze haar eredienst en hoe verricht ze haar dienst aan de wereld. De toon is het meest bezield wanneer de schrijver spreekt over de geschiedenis van deze kerk en wanneer hij ons in het heiligdom rondleidt. Interessant is het te lezen, hoe bisschop Varlet in de Jansenistentijd de kerk mee helpt bewaren in de apostolische successie. Deze successie is door verschillende lotgevallen vaak genoeg bedreigd geworden. Een R.K. bisschop op reis naar Babylonie, die in Amsterdam met de Hollandse kerk kennis maakt en later bisschoppen ordineert, is een figuur nadere aandacht van historici waard. De schrijver verhaalt over het Credo der Kerk, over de orde der heilige diensten, over de inrichting van het kerkgebouw, over de zin van het kerkelijk jaar en over vele bewaarde kunstschatten. Als hij over Rome spreekt, merkt men dat deze liefde nog gewond is. Er is besef van samen horen, krachtens de katholiciteit der Kerk en toch kan het niet om vele redenen. Dat is smartelijk genoeg.

Dit boekje moge in Nederland in veel kringen besproken worden. De Oudkatholieke kerk is in Nederland de enige vertegenwoordiger van het katholieke kerktype. Omdat wij dit type alleen in Rome tegenkomen is die vraag altijd door de practische verhouding tot Rome overschaduwd. Dit is een schade voor het oecumenische gesprek in ons land. De Oudkatholieken onderhouden intercommunie met de Anglicanen, terwijl eenzelfde overeenkomst met de Orientalen op auctorisatie wacht van een prosynode. Dit maakt deze kerk in Holland tot een brugkerk. Zij is geroepen vertaalster te zijn van de waarden uit de traditie van Oost en West, die in Reformatie en Protestantisme te weinig bekend zijn. Het doet weldadig aan te merken, dat de schrijver de eigen geloofsgemeenschap geen critiek spaart. Hij is nuchter en critisch t.o.v. het eigene en waarderend t.o.v. de anderen. De Willibrord broederschap is onder meer een belangrijk blijk van vernieuwing. Men ziet ook een eigen bijdrage in het oecumenische gesprek. Tegenover hen die van de Oecumenische Beweging slechts een zaak van federale coöperatie willen maken, wordt met nadruk gesteld, dat organieke unio der Kerk het einddoel blijft. Het boekje zij velen aanbevolen. H. VAN DER LINDE

EMANUEL HIRSCH, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, Lieferung 12-16, Bertelsmann, Gütersloh 1951.

Hirsch opent het derde deel van zijn boek met een algemeen overzicht over de geestelijke stromingen in de tijd van ± 1750 tot ± 1850. Ongeveer 1740 was de moderne wereld ontwaakt, maar het was nog niet duidelijk, dat er een grote crisis zou komen. In Duitsland heerste nog een voorzichtige christelijke Aufklärung, doch er werd ook hier een nieuwe opvatting geboren. Vooral in Engeland was er een afwijkende kring (Hartley, Priestley). Van grote betekenis werd Hume, die alle metaphysica verwierp. Men kan zeggen dat hij de eerste critische positivist in Europa is geweest. Hume stelde de vraag hoe wij in de historie tot kennis komen, gaf critiek op de wonderverhalen, wilde van „de natuurlijke religie" niet weten, en hield de ziel voor sterfelijk. In de Godsdienst-

geschiedenis is alles dwaling en waar. Hume's gedachten over de ethiek werden door Adam Smith, de vader der liberale economie, verder uitgewerkt.

Wat de verlichting in Frankrijk betreft, hier heeft de politiek van Lodewijk XIV de wereld voorbereid, waarin men naar Voltaire zou luisteren. Behalve de staatkundige dwang in religieuse aangelegenheden, speelden ook nieuwere astronomische inzichten en reisromans hierbij een grote rol (Montesquieu). De Engelse verlichting oefende grote invloed op Voltaire, die het gangbare geloof in de Voorzienigheid, de onverdraagzaamheid en de kerk (niet alleen de R.K. kerk!) bestreed. Bij alle aanvallen op het christendom bleef toch het geloof in God, op Wien de inrichting der wereld teruggaat (Deïsme). Ten opzichte van de geschiedenis brak hij met het beeld van Augustinus. Ook pastte hij de causaal-mechanische verklaring toe.

Na de bespreking van het werk van Diderot en D'Alembert komt in een prachtig stuk vooral Rousseau aan de orde. Inzake de waardering der cultuur gaat hij in tegen de leiders van zijn tijd. Als beoefenaar van de wijsbegeerte der geschiedenis tekent hij de gang van de kinderlijke natuurtoestand tot de ouderdom van de in elkaar stortende samenleving. Van het Bijbelse beeld der geschiedenis blijft niets over. Hirsch beschrijft hoe Rousseau de gang van de historie der mensheid in hoofdtrekken ziet. Daarbij komen de betekenis der religie, de leer van het „contrat social", het recht tot revolutie, de volkssouvereiniteit, de verhouding van de persoonlijke overtuiging tot de publieke religie aan de orde. In zijn leer van het geweten bereidt Rousseau Kant voor. Scherp is zijn verzet tegen de kerkelijke leer der erfzonde, want de mens is van nature goed. Het eigen denken en voelen van de enkeling is de laatste zedelijk - godsdienstige maatstaf. Hirsch ziet in Rousseau de vader van het Nieuw-Protestantisme. Van een historische openbaring kan geen sprake zijn. Het gaat niet aan het geloof op zuiver menselijke getuigenissen te gronden. Jezus is niet de Zoon van God, maar wel de uitzonderlijke. In de religie gaat het om het geloof in de Voorzienigheid. Het goede is de weg naar het geluk.

Nadat Hirsch de invloed van Rousseau en Voltaire, vooral in Zwitserland, besproken heeft, komen de gevolgen der Franse Revolutie aan de orde. Het spreekt vanzelf dat de meningen betreffende de rechten van mens en burger, de volkssouvereiniteit, de gelijkheid, de vrijheid, de democratie van grote betekenis ook voor het christelijke denken zijn geweest. In verband met de leer van de gewetensvrijheid, de vrijheid van religie, de burgerlijke huwelijkssluiting e.a. moest het tot botsingen komen. Het Concordaat van Napoleon met de Paus (1801) en de organieke artikelen (1802) schiepen weer orde. Wat in de Revolutie en in 1801 gebeurde bepaalde de situatie voor de 19de eeuw. Dit blijkt uit het optreden der Pausen, maar ook uit de strijd tussen Liberalen en Ultramontanen (Ierland, België, Centrumpartij in Duitsland).

In de beweging der Restauratie wilde men wat in Frankrijk gebeurd was ongedaan maken. „De heilige Alliantie" werd in naam der Drieëenheid gesticht, maar heeft religieus kwaad gedaan. Hirsch behandelt af-

zonderlijk de figuren die de Restauratie het beste vertegenwoordigen: Burke, Von Haller, Chateaubriand, De Maistre e.a. De Restauratie heeft het opkomen van het Agnosticisme, Positivisme en Socialisme in West-Europa niet kunnen verhinderen. Deze nieuwere bewegingen werden voorbereid door het sociaal-utilisme van Bentham. Met James Mill en en John Stuart Mill werd de geestelijke situatie steeds leger. Saint-Simon inaugureerde het Franse Positivisme en Socialisme. Zijn leerling Comte gaf een zuiver Positivistisch systeem. Ultilisme, Positivisme, Evolutionisme, ook de leer van Darwin, werden de veronderstellingen van het Socialisme.

In de Protestantse kerken kwam het tot de Reveil-beweging. De Methodisten en Evangelicals hebben in Engeland veel gepresteerd. Voor Schotland moeten Robert en James Haldane, en vooral Chalmers, worden genoemd. Het Reveil plant zich voort naar Frans Zwitserland. Hier trekt Vinet onze aandacht, waarbij ook de invloed van Rousseau op Vinet ter sprake komt. Bij de bespreking van de vernieuwing in Nederland kiest Hirsch Hofstede de Groot, die zeer veel practisch-christelijke arbeid heeft verricht, maar te veel in „Vermittlung" leefde.

Tenslotte vragen de Anglicaanse kerk en de Amerikaanse theologie tot 1861 de aandacht. Na Coleridge en Gladstone behandeld te hebben, komt de Oxford beweging aan de orde. Terecht wordt er op gewezen, dat Newman in zijn boek over de rechtvaardiging totaal geen begrip voor Luther heeft getoond. De hier gegeven caricatuur bleef in de Anglicaanse kerk werken. Bij de Broad-Church worden Whately, Thomas Arnold, Hampden en Hare beschreven. In verband met de Broad-Church wordt ook Carlyle behandeld, de vader van het christelijke Socialisme in Engeland. Van de leidende figuren Maurice, Kingsley en Robertson stelt Hirsch vooral de laatste zeer hoog. In de Anglicaanse kerk bleef de traditie overheersen (Bisschop Colenso!). Belangrijke theologen waren Hort, Westcott en Lightfoot. Een nieuw geluid gaf ook Gore.

De theologische vernieuwing kwam in Amerika met de Nieuw-Engeland-theologie. Jonathan Edwards, Hopkins en Dwight verdienen de aandacht. In het kerkelijke leven trad sterke versplintering in. (Adventisten, Spiritisten). Vooral het slavenvraagstuk bracht alle kerken in beweging (de burgeroorlog 1861-'65). Onder de theologen treden verder de Congregationalist Bushnell en Philipp Schaff naar voren. Bij Emerson, die uit de kring der Unitariërs stamde, was er van het historische christendom weinig meer over. Het gaat bij hem in de grond om zelf-ontplooiing. De sociale vragen liet hij geheel rusten. VAN RHIJN

ZENDINGSWETENSCHAP

A. G. HONIG, *Bijdrage tot het onderzoek naar de fundering van de zendingsmethode der comprehensive approach in het Nieuwe Testament* (diss. Kampen), J. H. Kok, Kampen 1951.

Dit proefschrift is, juist omdat het te Kampen is verdedigd, een opmerkelijk verschijnsel. De schrijver voert het pleit voor de comprehensive approach, de benadering van het geheel des levens, als zendingsmethode

en zulks op bijbelse gronden. In het eerste, exegetische, deel wijst hij aan, dat de prediking en het werk van Jezus, alsook het getuigenis der apostelen comprehensief zijn. In het tweede, systematische deel past hij het voorgaande toe op de missionaire taak der kerk. Daarbij toont hij aan, dat de in de Gereformeerde Kerken gebruikelijke onderscheiding tussen hoofddienst (prediking) en hulpdiensten (medisch werk, onderwijs e.d.) in de zending onhoudbaar is. Gelijk bekend, pleegt men in de kring dier kerken de prediking voor te behouden aan de kerk-als-instituut, terwijl men de overige christelijke diensten overlaat aan de kerk-als-organisme (chr. verenigingen, partijen e.d.). De schrijver betoogt, dat deze onderscheiding stamt uit een wereld, waarin het corpus christianum (nog) gevestigd is en dat zij uit dien hoofde op het zendingsveld onbruikbaar is. Ook levert hij op de termen „kerk-als-instituut" en „kerk-als-organisme" — welke hij om practische redenen nog gebruikt — een voorzichtige maar duidelijke critiek. Deze inzichten zouden wel eens een korrel dynamiet kunnen blijken onder het gevestigde neo-calvinistische stelsel en wanneer zij veld winnen kunnen zij niet alleen voor de zending, maar maar ook voor de hele positie der Gereformeerde Kerken hier te lande van vèrstrekkende betekenis zijn.

W. F. Dankbaar

DOGMATIEK

J. G. Woelderink, *De Gereformeerde Gezindte, haar betekenis en haar grenzen*. Uitg. Boekencentrum, Den Haag.

Een bezonnen en bewogen waarschuwing tegen alle ongeestelijk kerkisme in kerken en richtingen, waardoor men zich laat verleiden om eigen kerk of richting, met uitsluiting van anderen, te vereenzelvigen met de ware kerk van Christus. De uitdrukking „Gereformeerde Gezindte", die door Groen van Prinsterer is gesmeed, bedoelde allerminst een onderscheiding aan te brengen binnen het geheel van de Herv. Kerk, maar integendeel naar buiten toe de eenheid met de Afgescheidenen te handhaven. Groen wist zich met hen te staan op één kerkelijk erf, al was dit erf dan ook door de loop der gebeurtenissen in onderscheiden percelen afgepaald. In dit opzicht trok hij de lijn der Reformatie door. Luther en Calvijn hebben volstrekt aan de eenheid der kerk vastgehouden. De landskerken mochten door de taalgrenzen bepaald zijn geworden, maar het besef van de eenheid, en het verlangen naar de beleving van die eenheid, ook over deze grenzen heen, waren in de zestiende eeuw overheersend.

Wat de schrijver, en velen met hem verontrust, is, dat inmiddels de paaltjes tot bunkers zijn geworden, zodat het moeilijk is, nog van één erf te spreken. Deze brochure is een oecumenisch appèl om Christus wil. Intussen raakt Dr W. in het laatste hoofdstukje wel het punt, waar de schoen wringt, nl. de vraag naar de binding aan, en het functioneren van de belijdenis in de kerk. Hij zegt daar lichtgevende dingen over, al zijn we daarmee nog niet ineens uit de kerkelijke impasse.

C. Brouwer

Werkgenootschap van Katholieke Theologen in Nederland. Jaarboek 1950, voordrachten en gedachtenwisselingen. N.V. Gooi en Sticht, Hilversum, 254 blz. Prijs f 6.90, bij intekening f 5,90.

Het Werkgenootschap, omvattende thans bijna 50 deelnemers, heeft zich ook ditmaal weder met dogmatische en morele vraagstukken beziggehouden. Van de 10 voordrachten vermelden wij die van P. Kreling: Notities bij de Lubac's Surnaturel, die een critiek met name op de L.'s Thomas-interpretatie inhoudt; H. Muller S.C.J.: Het subjectieve beginsel (anima creata) der Kerk, handelend over de vraag of de caritas daartoe gerekend moet worden; A. Hoegen, over de zin der maagdelijkheid, een heldere uiteenzetting van wat degene, die deze om Christus' wil gekozen heeft, daarmede bedoelt. Onder de overige voordrachten signaleren wij nog die van F. Wagemans, die de artificiële inseminatie streng verwerpt.

Het adres voor het jaarboek is Gasthuisstraat 62, Tilburg.

BAKHUIZEN VAN DEN BRINK

Geloofsinhoud en Geloofsbeleving. Een peiling binnen Reformatie en Katholieke Kerk in Nederland, onder redactie van H. VAN DER LINDE en F. THIJSSEN. Het Spectrum, Utr. - Antw., 1951.

In deze bundel wordt een bijdrage geleverd om het gesprek tussen Rome en de Reformatie - dat thans vooral gaat over de bronnen en de inhoud der openbaring, over het werk van de Heilige Geest en de voortzetting der incarnatie, over rechtvaardiging en heiliging, over de ecclesiologie en de liturgische vormgeving - op diepgaande vruchtbare wijze voort te zetten. R.K. en Herv. theologen geven hun visie op de controversen in de 16de eeuw en in de laatste 50 jaren en leggen uit wat er in hun kerk gaande is op het gebied van dogmatische bezinning, geestelijk leven, kerkorde, dienst aan de wereld en oecumenische beweging.

Prof. Bakhuizen van den Brink en Dr Zeeden behandelen de controversen in de 16de eeuw. De eerste is er op bewonderenswaardige wijze in geslaagd, dit schijnbaar tot op de draad versleten onderwerp nieuwe kleur te geven, door tal van nagenoeg of geheel onbekende figuren en geschriften ten tonele te voeren. Hij staat inzonderheid stil bij de rechtvaardigingsleer en concludeert - tegenover de uitspraak, dat als Luther zijn hervorming maar in en door de (R.K.) kerk had nagestreefd, de gehele wereld zich bij hem zou hebben aangesloten - : „Als de kerk toch eens Luthers hervorming in zich op had weten te nemen, de gehele wereld zou binnen haar poorten zijn gebleven", een conclusie, die wel in scherp contrast staat met hetgeen uitentreuren van R.K. zijde wordt beweerd, dat de R.K. kerk óók plaats heeft voor de grondgedachten der hervorming. Bij dit fraaie artikel steekt het overigens loutere en sine ira et studio geschreven stuk van Zeeden over hetzelfde onderwerp wel wat mager af: het geeft niet veel meer dan wat in alle goede kerkhistorische handboeken is te vinden.

In een bijdrage over de verhouding van Rome en de Reformatie in de 20ste eeuw heeft Prof. Kohnstamm, wiens heengaan wij betreuren, ons

zijn laatste pennevrucht geschonken. Hoopvolle perspectieven voor toenadering zag hij op de punten van geloof, erfzonde, rechtvaardiging, heiliging en wilsvrijheid, maar tot zijn teleurstelling heeft de encycliek „Humani generis", die de kerk vastlegde op de autonomie der rede en op de thomistische wijsbegeerte, de deur voor onafzienbare tijd in het slot geworpen. Toch ziet hij nog mogelijkheden voor samengaan op het gebied van „life and work" tegen het nihilisme. De laatste woorden, welke wij van Kohnstamm bezitten, zijn een belijdenis der hoop: „Noch de christen van rooms-katholieke, noch die van reformatorische huize kan er aan twijfelen, dat in zulk een eindstrijd op deze aarde Jezus Christus zal overwinnen.".

Dom Strotmann O.S.B. levert een door een overvloed van citaten wat bont aperçu over hetzelfde onderwerp als dat van Kohnstamm. Hij signaleert aan beide zijden verdieping in de probleemstellingen, vooral in de ecclesiologie. Toch komt het mij voor, dat de auteur tot de kern der der controverse, nl. de structuur van het bijbels-israëlietische en van het grieks-thomistische denken niet doordringt en daardoor mogelijkheden van synthese begroet, die nog te uiterlijk zijn. Het is dan ook te betreuren, dat hij zich over de eigenlijke strekking van „Humani generis" niet uitlaat. Het laatste woord over deze encycliek is trouwens nog niet gesproken en men mag met belangstelling uitzien naar de verwerking er van in de R.K. theologie. Terwijl Dom Strotmann „Humani generis" dus min of meer in het midden laat, verontschuldigt hij wel de Borromeus-encycliek van Pius X door te verwijzen naar het liberalisme van die dagen; dit gaat echter niet op: de felle anti-protestantse toon van die encycliek was waarlijk niet alleen tegen het liberalisme gericht.

Dr Berkhof en Dr Schoonenberg S. J. schrijven beiden over het credo, maar zij vatten dat heel verschillend op. De eerste als het belijden der Herv. Kerk, van welker jongste ontwikkeling hij een glasheldere uiteenzetting geeft. De tweede schetst de functie van het Apostolicum en de dogmatische inhoud daarvan in het katholicisme.

De beschrijving van het hervormde godsdienstige leven van Ds Gerritsen is, naar mijn gevoelen, al te zeer gevangen in de tegenstellingen enkeling-gemeenschap, individualistisch-kerkelijk, subjectief-objectief. Er ware, juist in een boek als dit, voor rooms-katholieke lezers toch meer positief en met meer vreugde en overtuiging te spreken over het gereformeerde, sobere, bijbelse, on-sacramentele, persoonlijke leven des geloofs, dat niet tegenover, maar in de gemeenschap der heiligen staat. En dan is er nog het historisch verschijnsel van het gereformeerde piëtisme, dat ook thans nog in bevindelijke kringen van belang is. De schrijver koestert een rechtmatig verlangen naar gereformeerde katholiciteit, maar wij behoeven het gereformeerde niet tegenover de katholiciteit te excuseren.

Het stuk, dat C. A. Bouman gewijd heeft aan de spiritualiteit in het katholicisme, munt uit door phaenomenologische trefzekerheid en historische adstructie. Maar hij heeft onze bezorgdheid niet kunnen wegnemen aangaande de woekeringen van de volksdevotie, welke de R.K. kerk wel enigszins wil inperken, maar over het algemeen de vrije loop laat en zelfs veelal aanwakkert.

Van de overige artikelen — Dr Bronkhorst en Dr de Gier M.S.C. over het kerkrecht, Dr Roscam Abbing en Prof. van der Ven over de dienst der kerk aan de wereld, Dr van der Linde en Dr Thijssen over de oecumeniciteit — zij hier in het bijzonder nog gewezen op het laatste. Dr Thijssen stelt paradosis en hairesis tegenover elkander. Men kan verdedigen, dat dit in de apostolische tijd inderdaad een legitieme tegenstelling was. Maar de schrijver heeft ons niet kunnen overtuigen, dat de paradosis in de Rooms-Katholieke kerk ongerept bewaard is gebleven en dus ook niet dat de Reformatie met goed recht een hairesis kan heten, een ongerechtvaardigde keuze, een vereenzijdiging. Het probleem ligt in de vereenzelviging van openbaring en R.K. kerk in de paradosis. ,,De Kerk *kan* . . niets toevoegen aan of wegnemen van het heilsmysterie. Zij *is* door de zending des Geestes in haar, waardoor zij ook alleen maar bestaan kan, de trouwe doorgeefster" (blz. 352). Over de door mij gecursiveerde woorden zal de ecclesiologische en pneumatologische discussie moeten gaan. Wij nemen er met voldoening kennis van, dat Dr Thijssen Rome en Reformatie een ,,religiöses Anliegen" voor elkander noemt, al neemt hij de Reformatie, door haar slechts op te vatten als protest tegen Rome en als keuze uit haar paradosis, nog niet ten volle au serieux.

Wij zijn dankbaar voor dit boek. Het neemt de scheidsmuren niet weg, noch alle misverstanden, maar het stelt de problemen eerlijk. Men wil spreken en luisteren. Zo alleen is de voorwaarde voor een verder gesprek aanwezig. W. F. Dankbaar

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST EN ETHIEK

Modestus van Straaten, O.E.S.A., *Prothuron. Gids bij het eerste wijsgerig denken met als achtergrond de Griekse philosophie.* E. J. Brill, Leiden, 1951, 158 blz. Prijs ingen. f 3,25.

De schrijver heeft deze inleiding tot de wijsbegeerte geschreven in de eerste plaats met het oog op gymnasiasten, die zo gelukkig zijn, dat in het programma van hun school een plaats aan de filosofie is ingeruimd. Zij moeten enig inzicht hebben in de problemen, die in de wijsbegeerte aan de orde komen, waartoe een uiteenzetting van die problemen noodzakelijk is en zij tevens kennis maken met de belangrijkste wijsgerige termen. Dr van Straaten behandelt derhalve: wijsbegeerte; kennen; worden en zijn; de mens; goed. Hij illustreert het gezegde door aan het slot van elk hoofdstuk weer te geven, hoe de voornaamste Griekse wijsgeren over de behandelde problemen gedacht hebben. Een korte paragraaf met enkel historische en bibliografische gegevens over deze wijsgeren besluit het boek.

Dr van Straaten heeft inderdaad een zeer bruikbare eerste inleiding in de wijsbegeerte gegeven, die ook voor anderen dan gymnasiasten van nut kan zijn. Natuurlijk is elke inleiding in de wijsbegeerte toch ook weer enigszins een inleiding in de wijsbegeerte van de schrijver. Een bezwaar van de methode, de Griekse filosofie als achtergrond te nemen, is, dat de problematiek ook niet verder komt dan de Grieken hem gebracht hebben en dat over andere oplossingen gezwegen wordt. Het werkje veronderstelt echter de viva vox van de docent, die de noodzakelijke tekorten kan aanvullen. H. de Vos

G. BRILLENBURG WURTH. *Het christelijk leven in de maatschappij.* J. H. Kok N.V., Kampen, 1951. 300 blz. geb. f 8,90.

Met dit derde deel heeft Prof. Brillenburg Wurth zijn „Het christelijk leven" voltooid. Zowel het eerste deel (Grondlijnen der ethiek) alsook het tweede deel (Huwelijk en huisgezin) mocht ik in N.T.T. met ingenomenheid begroeten.

Was het tweede deel reeds veel meer populair dan het eerste - de stof gaf daar ook aanleiding toe -, dit derde deel is ondanks de ingewikkelde economische en sociale problemen, welke hierin behandeld worden, wel bijzonder populair. Ik bedoel: hier geeft de stof er stellig alle aanleiding toe om de problemen onder ogen te zien en te overdenken.

De schrijver zegt verschillende keren: we zullen hier niet op in gaan, of daartoe ontbreekt ons nu de gelegenheid, of de ruimte van dit boek is er te beperkt voor; maar desondanks is het verhaal, dat hij ons geeft, vaak erg lang, breed-uit-gezegd en met vele herhalingen. Niet alleen hierdoor is het een mak en tam boek, ook door de positie, die schrijver telkens inneemt bv. in het hoofdstuk „de mens en zijn goed"; deze positie is eigenlijk altijd een middenweg, alles is met mate.

Tekenend is daarvan dit zinnetje (163) „er zijn in onze wereld geen eigenlijke principiële antinomieën, ook niet in sociaal-economisch opzicht".

Waar ieder thans worstelt met pijnlijke economisch-sociale problemen en er niet uit kan komen, worden we er hier gemoedelijk uitgevoerd, — alsof wij met de bijbel in de hand, niet nòg verlegen zouden staan in de ingewikkelde situatie van het heden, waarvan de bijbel ons niet zomaar de oplossing geeft!

Mijn ingenomenheid met „Het christelijk leven" is dus bij dit derde deel wel bekoeld. Ik vraag mij ook af waarom bij een dergelijk populair geschrift zoveel noten en literatuurvermeldingen nodig zijn. Is dit om 't een „wetenschappelijk" cachet te geven? In een wetenschappelijk werk zou ik andere litteratuur geciteerd willen zien, b.v. niet een artikeltje uit „De Plattelander", maar wel belangrijke economen.

W. LEENDERTZ

INGEKOMEN BOEKEN

De Redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoud zich voor daar nader op terug te komen.

A. SZEKERES, *De Structuur van Emil Brunners Theologie*, Smits, Utrecht 1952, 102 blz. (Diss. Utrecht).

POSTILLE 1951–1952, Boekencentrum, 's-Gravenhage 1952, 213 blz., geb. f 4,90.

P. J. ROSCAM ABBING, *Gesprekken met buitenkerkelijken*, Boekencentrum, 's-Gravenhage 1951, 87 blz. ing. f 2,20.

A. J. BRONKHORST, *De inrichting der Kerk*, Boekencentrum, 's-Gravenhage 1951, 94 blz., ing. f 2,50.

G. C. BERKOUWER, *De persoon van Christus*, Kok, Kampen 1952, 334 blz.

STATHER HUNT, *Primitive Gospel Sources*, Clarke & Co, London 1952, 334 blz.

K. DIJK, *Over de laatste dagen*, Kok, Kampen 1951, 181 blz. geb. f 6,90, ing. f 5,50.

JOH. JANSEN, *Korte verklaring der Kerkorde*, Kok, Kampen 1952, 409 blz., geb. f 10,50.

G. v. D. LEEUW, *De primitieve mensch en de religie*, Wolters, Groningen 1952, 187 blz., geb. f 6,90.

Ernst en Vrede, Opstellen rondom de ethische theologie, aangeboden aan Prof. Dr M. van Rhijn, Boekencentrum, 's-Gravenhage 1951, 225 blz., geb. f 6,90.

J. H. VAN DER HOOP, *Geestelijke vrijheid*, III, Van Loghum Slaterus, Arnhem 1951, 149 blz., geb. f 7,90.

P. MANNA en H. CARLIER, *Vrede met Rome*, De Forel, Rotterdam 1951, 416 blz.

C. H. v. OS, *Moa-Moa*, Meulenhoff, Amsterdam 1952, 176 blz., geb. f 7.90.

JACQUES ELLUL, *Staan in de wereld van nu*, Uitg. Mij Holland, Amsterdam 1952, 169 blz., geb. f 5,25.

WOLF MEESTERS, *Bijbel voor jonge mensen*, afl. 16, Kok, Kampen 1951, 31 blz., ing. f 1,30.

W. H. GISPEN, *De Christus in het Oude Testament*, (Serie *Exegetica*), Van Keulen, Delft 1952, 64 blz.

J. DANIELOU, *Les Anges et leur Mission*, Ed. de Chèvetogne, 155 p., Fr. fr. 350,—.

K. H. MISKOTTE, *Hoe zien wij de mens? Theologische visie*, Univ. Pers, Leiden 1952, 23 p., ing. f 1,10.

T. F. TORRANCE, *Calvin's Lehre vom Menschen*, Zollikon, Zürich, 208 S., geb. f 10,55.

MARCUS BARTH, *Die Taufe ein Sakrament?* Zollikon, Zürich 1951, 568 S., geb. f 23,95.

G. J. HEERING, *Karl Barth over het oorlogsprobleem*, Kerk en Vrede, Amst. 1952, 20 blz.

G. HÖLSCHER, *Das Buch Hiob* (*Handbuch zum A.T.*), J. C. B. Mohr, Tübringen 1952, 102 S., D.M. 7.—.

W. HENDRIKSEN, *Visioenen der Voleinding* (*Verkl. van het boek der Openbaring*), J. H. Kok, Kampen 1952, 228 blz., geb. f 7,50.

DE DISCUSSIE IN DE CHURCH OF ENGLAND OVER DE RELATIE TUSSEN DOOP EN CONFIRMATIE

(*Slot*)

DOOR

A. F. J. Klijn

Heinkenszand

In het eerste deel is op de punten gewezen, waar de discussie òf zaken heeft verwaarloosd (N.T.) òf niet volledig heeft weergegeven (patristische litteratuur). Het zal nu nodig zijn op deze twee kanten dieper in te gaan. In de eerste plaats zal de waarde van het zgn. getuigenis der eerste drie eeuwen worden onderzocht. Dan moet worden nagegaan of het N.T. een bruikbare bron is om als uitgangspunt te dienen voor een gesprek over de doop. Hier zullen de in het oog lopende bakens en klippen worden aangeduid, waar degeen, die zich met dit probleem bezig houdt, op dient te letten.

III. *De veelkleurigheid van het patristisch getuigenis*

Aan enige voorbeelden zal worden aangetoond, dat het patristisch getuigenis een veel bonter beeld te zien geeft dan de Engelse discussie zou doen vermoeden.

a. *Dix* meent, dat door de scheiding tussen doop en confirmatie in de vierde eeuw (veroorzaakt door de nood-doop en het gebrek aan bisschoppen na de massale overgang in die eeuw) aan de doop met water een meer zelfstandige plaats werd toegekend. Dit werd tot uitdrukking gebracht door de mening, dat ook bij de doop met water de H. Geest werd geschonken. Volgens Dix is de eerste, die deze opvatting openlijk huldigde, Hiëronymus geweest. In zijn „Dialoog met een volgeling van Lucifer'' werd aan de doop de gave van de H. Geest verbonden, terwijl gezegd werd, dat de handoplegging slechts werd gehandhaafd om de waardigheid van de bisschop tot uitdrukking te brengen (*Dial. c. Luc.* 9). Bij een dergelijke weergave van de feiten is uit het oog verloren, dat ook eerder dan bij Hiëronymus plaatsen zijn aan te wijzen, waar de doop gezien wordt als het middel, waardoor de H. Geest wordt geschonken.

Over dit feit heeft *J. Behm* [1]) reeds in 1911 het een en ander geschreven. Het is daarom niet nodig dit alles nog eens op te sommen. Bovendien is veel wat hij hier over zegt voor dit onderwerp niet van waarde. Voor de opvatting, dat de doop met water gepaard gaat met de gave van de H. Geest haalt hij schrijvers aan als de Apostolische Vaders, de Apologeten en Irenaeüs. Bij deze schrijvers wordt namelijk over doop gesproken met vermelding van de negatieve kant (vergeving van zonden) en de positieve kant (gave van de H. Geest). Wanneer men zegt, dat het hier over de waterdoop gaat, daar bij deze schrijvers nergens de oplegging van de handen wordt vermeld, is dat een *argumentum e silentio*. In het verband waar hier over gesproken wordt, heeft alleen zo'n plaats enige zin, waar de gave van de H. Geest bij de doop wordt verondersteld, terwijl óók over de handoplegging als middel om de Geest mee te delen wordt gesproken. De oudste getuige hiervoor is Cyprianus. Het gaat hier vooral over de uitspraken, die te vinden zijn in zijn brieven, die handelen over de doop aan ketters (LXVIII–LXXV). Deze zijn geschreven omstreeks 256. Dit is meer dan een eeuw eerder dan de tijd waarin Hiëronymus' geschriften vallen. Een plaats als *Ep*. LXXIV, 7: Porro autem non per manus impositionem quis nascitur, quando accipit Spiritum Sanctum, sed in Ecclesia baptismo ut Spiritum Sanctum iam natus accipiat, – laat geen twijfel over, of ook aan de waterdoop werd de gave van de H. Geest verbonden. Het is dan ook Cyprianus weer, die spreekt van ,,utrumque sacramentum'' (*Ep*, LXXII, 1 en LXXIII, 21). Dit staat echter lijnrecht tegenover wat men vindt in *De Rebaptismate*, waar de doop slechts voorwaarde is voor het ,,meerdere'' (c. 6), de confirmatie. Dit standpunt wordt veel te veel door Dix als het algemeen gangbare gezien! Dit blijkt wel uit de volgende zin: ,,What they (the primitive Christians) did say with a disconcerting vehemence and frequency was that Baptism of the Spirit was 'generally necessary to salvation', and less frequently, though I think with almost equal firmness, that Baptism in water, wether before or after 'the Seal', was 'generally necessary to Confirmation' (p. 17).

Uit het bovenstaande blijkt, dat de mening, dat door de scheiding van doop en confirmatie na 325, aan de doop meerdere waarde is toegekend historisch onjuist is. Het blijkt, dat een naast elkaar plaatsen van doop en confirmatie reeds vóór 325 als mogelijk werd

[1]) J. Behm, *Die Handauflegung im Urchristentum*, Leipzig 1911, S. 177–188.

verondersteld. Hoe deze mening is ontstaan of dat deze opvatting ouder is dan de andere, is een vraag apart, welke buiten het bestek ligt van dit artikel [1]).

b. Een tweede punt, waar nog op gewezen kan worden, is het feit, dat tot het begin van de derde eeuw van geen handoplegging in de patristische litteratuur sprake is. De eerste getuigen, die over de handoplegging naast de waterdoop spreken, zijn Hippolytus' *Apostolische Traditie* (ongeveer 220), Tertullianus' *De Baptismo* (ongeveer 203) en de Syrische *Didascalia* IX (ongeveer 220). Het gebruik is dus omstreeks 200 bekend in Rome, Afrika en Noord-Syrië. Dit kan het vermoeden rechtvaardigen, dat de handoplegging dan reeds een geschiedenis achter de rug heeft. Van *deze* voorgeschiedenis is echter niets bekend. Het enige, wat bekend is, is dat dit gebruik bij de Valentinianen voorkwam. Dit blijkt uit Clemens Alex., *Excerpta ex Theodoto* 22,5. Het is niet nodig in dit verband alle plaatsen na te gaan, waar over de doop wordt gesproken in de geschriften van vóór 200. Hierover is reeds geschreven door *Oulton* in verband met de onderhavige discussie [2]). Dix' verdediging, dat het zwijgen over de handoplegging helemaal niet bewijst, dat zij niet voorkwam, is allerminst sterk. Dit gedeelte van de geschiedenis, dat juist voor dit probleem van groot belang is, had zeker aan een veel nauwkeuriger onderzoek moeten onderworpen worden. Zoals het nu is, hangt de mening van Dix over de gebruiken in het oudste Christendom, historisch gezien, in de lucht.

c. De discussie is het onduidelijkst, wanneer er gesproken wordt over het probleem van de kinderdoop.

De Convocations zien de overgang van volwassenendoop naar kinderdoop als de oorzaak van de scheiding van doop en confirmatie. In zijn beschrijving van de gang van zaken in de eerste drie eeuwen gaat Dix niet in op de vraag van kinder- of volwassenendoop. Zoals reeds is opgemerkt legt hij grote nadruk op andere oorzaken voor deze scheiding. Toch komt ook hij aan het eind van zijn verhandeling over de kinderdoop te spreken. Hij is er dan zeker van dat in ieder geval in het N.T. de inwijding werd beschouwd ,,solely

[1]) Behm, *a.a.O.*, S. 180 vv., acht de oorzaak van de gedachte, dat ook bij de doop H. Geest werd geschonken, gelegen in het feit, dat sinds Tertullianus de idee is opgekomen, dat de Geest in het doopwater nederdaalde om dit te reinigen. Hij haalt hier voor alleen Griekse en Latijnse schrijvers aan. Op te merken valt, dat deze zelfde mening is te vinden in Aphraates, *Dem.* VI 14.

[2]) J. E. L. Oulton, *Second-Century Teaching on Holy Baptism*, in: *Theology*, L, 1947, p. 86–91.

in terms of an adult Initiation". Voor hem is het dan ook zo, dat „It is infant Baptism rather than adult Confirmation which needs justification" (p. 31). Toch wordt niet door hem ontkend, dat kinderen soms gedoopt werden. Zelfs acht hij de handoplegging aan kinderen niet uitgesloten. Op grond hiervan wil hij ook wel de kinderdoop, zoals nu de gewoonte is handhaven. Hij wil echter vasthouden aan de theologie van doop en confirmatie zoals die, volgens hem, in de eerste drie eeuwen bestond.

De *Advisory Commission* tenslotte ziet weer de kinderdoop als de oorzaak van de scheiding. Het Oosten heeft daarbij vastgehouden aan de eenheid van de inwijdingsrite door aan kinderen ook de handen op te leggen, het Westen legde de handen pas op, wanneer de gedoopte een „conscious faith and responsibility" toonde (p. 14).

Dat geen van deze veronderstellingen gestaafd wordt met bewijzen uit het N.T. of de patristische litteratuur is duidelijk, daar over dit probleem niets positiefs uit de bronnen is op te maken. Toch blijkt, dat men het over het N.T. eens is. Hier zou van geen kinderdoop sprake zijn. Het is volstrekt niet nodig hier diep op in te gaan. Toch zal men bij een dergelijke bewering voorzichtig moeten zijn. daar hier in het geheel niet van een uitgemaakte zaak sprake is. Recente boeken als van O. Cullmann en W. F. Flemmington laten toch wel zeer duidelijk zien, dat men eerder kinder- dan volwassenendoop in het N.T. moet „veronderstellen" [1]).

Wat de Oud-Christelijke letterkunde betreft sluiten Dix aan de ene kant en de *Convocations* met de *Adv. Commission* aan de andere kant elkaar uit. Als werkelijk de handoplegging ook aan kinderen geschiedde (Dix), kàn de kinderdoop niet de oorzaak zijn van de scheiding tussen deze handoplegging en de doop (*Convocations* en *Adv. Commission*).

De moeilijkheid zit vast op enige plaatsen uit de Oud-Christelijke litteratuur, waarover Dix noch de anderen spreken! Het gaat in dit geval om Justinus Martyr, *Apol.* I 15. Hier staat, dat velen Christus' discipelen zijn geweest vanaf hun kindertijd. Irenaeus, *Adv. Haer.* II, XXII 4 zegt hetzelfde als Justinus. Verder is er Tertullianus, *De Bapt.* XVII, die de kinderdoop afkeurt en Cyprianus, *Ep.* LXIV 2, die juist aanmaant de kinderen binnen acht dagen te laten dopen. Tenslotte vinden we bij Origenes, *Comm. in Ep. ad Rom.* 5, 9: „ecclesia ab apostolis traditionem suscepit etiam parvulis baptis-

[1]) O. Cullmann, *Die Tauflehre des N.T.*, in: *Abh. zur Theol. des A. und N.T.*, 12, Zürich 1948. W. F. Flemington, *The N.T. Doctrine of Baptism*, London, S.P.C.K. 1948.

mum dare." Hieruit blijkt, dat omstreeks 200 de kinderdoop in Oost en West algemeen bekend was. Als dus de scheiding tussen doop en confirmatie een verschijnsel is, dat pas na 325 kan worden opgemerkt, dan is het vrijwel uitgesloten, dat hiervoor de kinderdoop aansprakelijk is.

Nu komen we aan de vraag: werden de kinderen, die gedoopt waren ook direct de handen opgelegd? Zoals reeds werd gezegd spreken Justinus en Irenaeus *niet* over de handoplegging. Dus is uit hun geschriften niets hierover op te maken. Toch is het wel zo, dat er schrijvers zijn, die onomwonden zeggen, dat de kinderen ook de H. Geest hebben. De zojuist aangehaalde plaats bij Origenes gaat verder: sciebant enim illi, quibus mysteriorum secreta commissa sunt divinorum, quod essent in omnibus genuinae sordes peccati, quae per aquam et Spiritum ablui deberent." Verder is uit Cyprianus, *De Lapsis* 25, bekend, dat ook kinderen ter communie gingen. Voor andere plaatsen, die in een zelfde richting wijzen, zal men uit iets jongere litteratuur moeten putten. Dit is in dit geval geen bezwaar, daar men juist in later tijd reeds een scheiding veronderstelde. In Augustinus, *Contra Julianum* 1, 6, 21, is een fragment bewaard uit Chrysostomus (344–401), *Hom. ad Neophytos*. Hij zegt, dat degenen, die tot de kerk behoren „organa Spiritus" zijn. Hij acht het juist daarom nodig ook kinderen te laten doopen „ut iis addatur sanctitas, iustitia, adoptio, fraternitas Christi...". Verder vindt men bij Ambrosius, *De Abraham* 2, 11, 84 (387): „nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto non potest introire in regnum Dei. Utique nullum excipit non infantem..." Dix' opmerking, dat ook aan kinderen de handen werden opgelegd, is dus zeker niet van alle grond ontbloot. Het was ook zeer wel mogelijk voor Dix om over de theologie van doop en confirmatie in de eerste drie eeuwen te spreken zonder op het probleem van kinder- of volwassenendoop in te gaan. Het blijkt, dat hier voor de oudheid geen enkel probleem lag.

d. Tenslotte kan nog op een aspect in de discussie gelet worden. Dix zegt, dat in Syrië en Klein Azië het gebruik heeft bestaan bij de inwijding in de gemeente de gave van de H. Geest vooraf te doen gaan aan de doop. Hij merkt daarbij op: „This was probably the earliest use of all" (p. 15). Ook de *Adv. Commission* noemt dit verschijnsel (p. 11 noot). Het is niet nodig alle plaatsen in de Syrische litteratuur, die dit gebruik tonen, op te sommen. Deze zijn te vinden

bij Connolly, in zijn uitgaven van de *Homolien* van Narsai [1]). Deze lijst is nog aangevuld door J. Coppens [2]). We kunnen aan deze lijst de waarschijnlijk Christelijke interpolatie in het Testament van de XII Patriarchen, *Levi* VIII 4 en 5 nog toevoegen [3]) en *Epistula Apostolorum*, Kolom XXXII, p. 133 in de uitgave van C. Schmidt [4]).

Als dit inderdaad het oudste gebruik is, dan had toch zeker de ontwikkeling van dit gebruik naar het latere nagegaan moeten worden.

Uit deze vier voorbeelden blijkt, dat het patristisch getuigenis niet zo eensluidend is als men uit de discussie zou opmaken. Ook in de eerste drie eeuwen liggen de gebruiken nog dooreen. Het gevolg is dan ook, dat van een vaststaande theologie geen sprake kan zijn. Tot consolidatie van de vormen en achtergronden zal de kerk pas na 325 de rust kunnen vinden. Het is dan ook wel duidelijk, dat zal men over de achtergronden van doop en confirmatie iets te weten willen komen, men terug zal moeten gaan tot de apostolische tijd.

IV. *De gegevens uit het N.T.*

Onze taak is nu na te gaan welke de achtergronden van de inwijdingsrite zijn in het N.T.

Bij de inwijding in de gemeente wordt men opgenomen in Nieuwe Verbond. Dit Verbond wordt beschouwd als voorzetting en vervulling van het oude verbond (Hand. 3, 25; 7, 2–53; Rom. 9, 4–5). Deze gedachte steunt op de beloften in het O.T. (Jer. 31, 31–34, zie Hebr. 8, 8–12) en de woorden door Jezus gesproken aan het laatste avondmaal (Mk. 14, 24 par. en I Kor. 11, 25). Israël, de gemeente van het O.V., was een heilig volk, daar God zelf een verbond met dit volk was aangegaan (Dt. 7, 6 en Lev. 17–26). De leden van dit volk hadden dan ook de H. Geest (Ps. 51, 13 en Jes. 63, 10v).

Dit is de ene lijn, die in het O.T. te vinden is. Daarnaast is een lijn, welke slechts een ,,rest'' van het volk heilig noemt (Jes. 4, 3; 10, 21). Deze lijn wordt speciaal vastgehouden in de latere Joodse litteratuur. Daar ziet men, dat slechts enige vromen, die hun leven

---

[1]) R. H. Conolly, *The Liturgical Homilies of Narsai*, in: *Texts and St.*, VIII, Cambridge 1909, p. XLII-XLIX.

[2]) J. Coppens, *L'Imposition des Mains*, Wetteren-Paris 1925 (Diss. Leuven), p. 281/282.

[3]) Zie: T. W. Manson, *Miscellenea Apocalyptica, III*, in: *Journ. of Theol. St.*, XLVIII 1947, p. 59–61.

[4]) C. Schmidt, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern*, in: *Texte u. Unters.*, XLIII 1929.

aan de dienst van de Thora wijden, heilig worden genoemd [1]). Toch gelooft men, dat in vroeger tijden de H. Geest bij het hele volk aanwezig was [2]). De eerst geschetste lijn is echter nooit geheel losgelaten. In de tijden van de Messias zal het hele volk weer heilig zijn [3]). Dan zullen de profetieën als Jes. 32, 15; 44, 3; Jer. 31, 34; Ez. 36, 26; Joël 2, 28–29 vervuld worden.

Het O.V. had dus enige in het oog lopende kenmerken: het was beperkt tot Israël, de H. Geest openbaarde zich slechts binnen het verbond en de leden van het verbond werden heilig genoemd. Slechts degeen, die zich uit het heidendom geheel aansloot bij het volk door besnijdenis en de belofte de hele wet te houden, kon verwachten deel te krijgen aan de beloften, die Israël had gekregen.

Het zal er nu om gaan te onderzoeken in hoe verre deze zelfde kenmerken ook te vinden zijn in het N.V. De geschiedenis, die de Pinksterdag beschrijft (Hand. 2), grijpt terug op Joël. Hier zijn Joden uit alle windstreken bijeen [4]). De belofte van de gave van de H. Geest wordt aan hen vervuld. Verbazing ontstaat wanneer ook aan niet-Joden de H. Geest wordt geschonken. Dit gebeurt aan een *eusebès kai phoboumenos ton Theon* (Hand. 10). Een kenmerk van het N.V. is dus, dat men de H. Geest ontvangt, wanneer men binnen het verbond komt te staan (vgl. I Thess. 4, 8 en II Tim. 1, 14). De leden van het verbond worden „heiligen" genoemd (Hand. 9, 13; 9, 32 en 41; 26, 10). Het volk wordt dan ook heilig genoemd (1 Petr. 2, 9).

Men ziet dus ook hier dezelfde kenmerken als in het O.V. Eén verschil is echter op te merken: het N.V. is niet beperkt tot Israël. God betrekt zelf heidenen binnen zijn verbond. De heiligen zijn „geroepen heiligen" (Rom. 1, 6 en 7; 8, 28; 1 Kor. 1, 2 en 24; Jud. 1; Op. 17, 14).

Nu in korte trekken iets over de twee verbonden is gezegd, kunnen we overgaan naar de opvattingen omtrent de inwijding in deze verbonden. Wie hier over leest, zal steeds weer stuiten op het begrip *sphragis*. Over dit woord bestaat al een vrij omvangrijke litteratuur. Het woord komt namelijk in de patristische litteratuur herhaaldelijk voor in verband met de inwijding in de Christelijke

---

1) *Theol. W.B.*, sub *hagios*, p. 100 (Kuhn). Zie ook: H. Parzen, *The Ruah Hakodesh in Tannaitic Literature*, in: *The Jew. Quaterly Rev.*, N.S. XX 1929/30, p. 51–76.

2) Strack-Billerbeck, II, S. 126–138.

3) Str.-Bill., II, S. 129, 134.

4) Het gaat hier om *andres culabeis*, dat niet bedoelt „Halbproselyten –, sondern – fromme Diasporajuden" (Str.-Bill., II, S. 604).

gemeente. In het N.T. komt het niet veel voor [1]. Het is niet nodig alle plaatsen, ook die in dit verband niet belangrijk zijn, na te gaan. Hiervoor raadplege men de litteratuur. Hier gaat het om vier plaatsen: Rom. 4, 11; II Kor. 1, 21, 22; Eph. 1, 13 en 4, 30.

In Rom. 4, 11 gaat het er om of Paulus hier het woord „zegel" gebruikt met de bedoeling hiermee een in zijn tijd bekende omschrijving van besnijdenis weer te geven [2]. Het woord kan namelijk hier in de figuurlijke zin zijn gebruikt als I Kor. 9, 2 [3]. Met betrekking tot II Kor. 1, 21, 22 kan men de vraag stellen, of Paulus hier over de doop spreekt [4]. Dit is namelijk niet geheel zeker. Paulus en zijn lezers mogen „Amen" zeggen op Gods „Ja" (vs. 20). Dit is een voorrecht, dat alleen aan de met de Geest begiftigden, verleend wordt (vgl. I Kor. 14, 16) [5]. Zij mogen dit zeggen, omdat men bevestigd is (praesens), door op een gegeven ogenblik (aoristus) de zalving, de verzegeling en de gave van de H. Geest ontvangen te hebben. Dit duidt er wel op, dat Paulus hier spreekt over de H. Geest. In Eph. 1, 13 en 4, 30 wordt zonder meer gesproken over de verzegeling met de H. Geest.

Hieruit blijkt, dat het woord „zegel (en)" gebruikt kan worden in verband met de gave van de H. Geest. De vraag is nog of Paulus in Rom. 4 een relatie ziet tussen „zegel" en besnijdenis. Dit hangt af van de betekenis van de plaatsen in de Joodse litteratuur, waar de besnijdenis als zegel wordt aangeduid. Het is namelijk niet zeker, of we hier te doen hebben met geïsoleerde gevallen of met een algemeen geldende omschrijving, met een op traditie steundend woordgebruik of met een woord, dat slechts in de tijd werd gebruikt, waarin de stukken zijn geschreven. Het gaat hier om: Targum op *Hooglied* II 8, *Pirqe Rabbi Eliëzer* 10, *Schemot Rabba* XIX, Jeruschalmi *Berachot* IX 3 en *Sabbath* XIX 6. *Barnabas* 9, 6 wijst er

[1]) Hier volgt een lijst van werken, waar over „zegel" wordt gesproken: E. Hatch, *The Influence of Greek Ideas upon the Christian Church*, London 1890; G. Anrich, *Das Antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*, Göttingen 1894: G. Wobbermin, *Religionsgeschichtl. Studien*, Berlin 1896; A. Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit*, Leipzig 1903; F. J. Dölger, *Sphragis, eine altchr. Taufbezeichnung*, in: *St. zur Gesch. und Kultur des Altert.*, V.B., 3/4 H. Paderborn 1911; A. v. Stromberg, *Studien zur Theorie und Praxis der Taufe in der christl. Kirche:* in: *Neue St. zur Gesch. der Theol. und der Kirche*, XVIII 1913: W. Heitmüller, *Sphragis*, in: *Georg Heinrici*, Leipzig 1914, S. 40–59; E. Maasz, *Segnen*, *Weihen*, *Taufen*, in: *Archiv für Rel. wissensch.*, XXI 1922, S. 241–286.

[2]) Dit is de mening van: Anrich, Seeberg, Sanday-Headlam en Stromberg. Dölger betwijfelt dit.

[3]) Zo: Heitmüller, a.a.O., S. 44.

[4]) Positief beantwoord door Schlier, *Theol. W.b.*, I sub *bebaios*, S. 603.

[5]) Zie hiervoor: *Theol. W.b.*, I sub *amèn* (Schlier), S. 340.

misschien op, dat de betekenis zegel voor besnijdenis ouder is dan de aangehaalde gedeelten uit de Joodse litteratuur. Hier ziet men namelijk, dat zegel in de betekenis van besnijdenis wordt gebruikt. Het zelfde is te zien in Epiphanius, *Haer.* XXX 26. Hieruit mag men wel met enige zekerheid afleiden, dat „zegel" ook reeds in Paulus' tijd de betekenis van besnijdenis kon hebben. Besnijdenis en H. Geest worden dus beide „zegel" genoemd. Het is dan ook niet verwonderlijk, dat Just., *Dial.* 29, 1 en 43, 3 als ook *Const. Apost.* VI, 14 het zegel van de besnijdenis stellen tegenover dat van de H. Geest. Laat Paulus dus in Rom. 4 nog onduidelijk zijn, hij wijst hier in een richting, die zowel bij Jood als Christen teruggevonden wordt.

Daar besnijdenis als inwijdingsrite werd gebruikt tot het O.V. en wij gezien hebben, dat besnijdenis en H. Geest met hetzelfde woord worden weergegeven, is het goed te zien, hoe in het N.T. over de begrippen *besnijdenis*, *H. Geest* en *verbond* wordt gesproken.

In Hand. 15, 1vv zien we, dat de Farizeeën, de tot geloof gekomen heidenen willen laten besnijden (vs 5). Petrus acht dit niet nodig, daar God zowel aan heidenen als aan Joden de H. Geest heeft geschonken. Rom. 2, 25: de besnijdenis heeft pas waarde als men de wet houdt. Deze is echter niet uiterlijk, maar betreft het hart naar de Geest, niet naar de letter. Gal. 5, 2vv: wie besneden is moet de hele wet houden, maar „wij wachten door de Geest, op grond van het geloof, de gehoopte gerechtigheid af". Eph. 2, 11vv: Door Christus hebben Jood en heiden de toegang in één Geest tot de Vader. Phil. 3, 3: Want wij zijn de besnijdenis, wij, die in Gods Geest aanbidden...

Hieruit blijkt zonder meer, dat de besnijdenis door de Geest is opgeheven. „Besnijdenis" wordt echter vaak gebruikt om op bijzondere wijze „de wet" aan te duiden [1]).

Dan blijft er nog een plaats over, die wel aangehaald wordt om aan te tonen, dat de doop in de plaats van de besnijdenis is gekomen. Bedoeld is Kol. 2, 11 [2]). En doordat gij Hem toebehoort, hebt gij reeds een niet-uitwendige besnijdenis ondergaan, welke bestaat in het afleggen van het zondig-vleselijk lichaam: dat is de besnijdenis van Christus. Dan gaat vers 12 verder: Met Hem zijt gij in de

---

[1]) Deze gedachte is ook in het Jodendom te vinden, zoals blijkt uit Sifra, *Kedoshim Perek*, 8, dat geciteerd wordt door Moore, *Judaism*, I, p. 331.

[2]) Enigen, die deze plaats op de doop betrekking laten hebben: Stromberg, *a.a.O.*, S 109, Dölger, *a.a.O.*, S. 107. K. Barth, *Die Kirchl. Lehre von der Taufe*, in: *Theol. St.*, H. 14, 1943, S. 31.

doop mede begraven (vert. Brouwer). Vers 11 handelt er over, dat men niet vleselijk meer is. Dit niet-meer-vleselijk-zijn wordt door Paulus voortdurend parallel met het in-de-Geest-zijn beschouwd (vgl. Rom. 8, 9). Dat het dan ook in vs 11 over de Geest gaat is het meest met Paulus' gedachtegang in overeenstemming. De verzen 12vv handelen dan verder over de doop.

Tenslotte kunnen nog enige plaatsen nagegaan worden, die over het verbond spreken. II Kor. 3, 3–18: De twee verbonden worden vergeleken. Het eerste is van de letter, het tweede van de Geest. Gal. 4, 1–7: Er zijn twee beschikkingen. Een, toen de erfgenaam onmondig was, maar nu is deze een „kind'', omdat God de Geest van zijn Zoon in zijn hart heeft gezonden.

Hieruit zijn dus wel enige conclusies te trekken. Het typische verbondsteken van het oude verbond, de besnijdenis, zet Handelingen en Paulus tegenover het teken van het nieuwe verbond: de H. Geest. Was de besnijdenis noodzakelijk om tot het oude verbond te behoren, de Geest is noodzakelijk voor het nieuwe.

De volgende stap is nu natuurlijk een onderzoek naar de mogelijkheid of nu ook gezegd kan worden dat de gave van de Geest de mens ook inwijdt in het N.V.

De geschiedenis van Cornelius (Hand. 10) wijst sterk in deze richting. Deze geschiedenis is onmogelijk los te zien van Hand. 2, 3. Dit blijkt uit Hand. 11, 17 en 15, 8. In beide plaatsen worden de twee gebeurtenissen tegenover elkaar gesteld. Handelingen 2 geeft blijkbaar geen moeilijkheden. Daarentegen is in Hand. 10 iets ongewoons gebeurd. In Hand. 2 krijgen Joden de H. Geest, zoals in „de laatste dagen'' te verwachten was. De inwijding geschiedt dus als volgt: besnijdenis (het teken van het O.V.), doop en de gave van de H. Geest (2, 38). Deze gang van zaken is volkomen identiek met b.v. *Ez.* 36, 24: Want Ik zal u (Joden) uit de heidenen halen –, vs 25: dan zal Ik rein water op u sprengen, en gij zult rein worden –, vs 27: En Ik zal u mijn Geest geven.

Deze gang van zaken wordt vastgehouden, zoals blijkt uit Hand. 11: Petrus wordt berispt, omdat hij met onbesnedenen gemeenschap heeft, vgl. Hand. 15, 1. Men kan dan ook wel Cullmann volgen, wanneer hij zegt: „Es scheint in den judenchristlichen Gemeinden sogar der Brauch bestanden zu haben, sich vorher zu erkundigen, ob der Taufkandidat Jude sei, um die Beschneidung als obligatorische Bedingung zu verlangen. Denn gerade gegen

diesen Brauch reagiert Petrus in unserm Bericht von Apostelgesch. 10 und 11. Entgegen der judenchristlichen Praxis antwortet Petrus verneinend auf die Frage, ob die Unbeschnittenheit ein Hindernis zur Taufe darstelle'' [1]). Dit laatste is gekomen, doordat Petrus in Hand. 10 gezien heeft hoe God zelf Cornelius de Geest gaf [2]). Toen de Geest op hem was gevallen zag hij geen verhindering meer hem ook te dopen (Hand. 10, 47). De volgorde is dus: H. Geest-doop.

Bij Paulus is er geen sprake meer van, dat besneden en onbesneden enig verschil maakt. De H. Geest komt zowel over besnedenen als onbesnedenen. Dit is wel zeer duidelijk in *Rom.* 3, 9–10 en *Gal.* 4, 3 te zien. Welke volgorde Paulus echter handhaaft, is niet zonder meer duidelijk. Toch zijn er plaatsen, die er op wijzen, dat ook bij Paulus de volgorde als in Hand. 10 gebruikelijk was. Men kan voor deze mening aanvoeren: I Thess. 1, 6: *dexamenoi ton logon... meta charas pneumatos hagiou.* Het zelfde wordt gezegd in Gal. 3, 2: *ex ergoon nomou to pneuma elabete è ex akoès pisteoos.* Dan is er nog I Kor 12, 13: *kai gar en heni pneumati hèmeis pantes eis hen sooma ebaptisthèmen* en I Kor. 10, 2b en 3: *Kai pantes eis ton Mooüsèn ebaptisanto en tèi nephelèi kai en tèi thalassèi.*

Hieruit blijkt, dat Paulus Geest en doop gescheiden ziet. Maar bovendien is het zo, dat Weiss en Manson tot de conclusie kunnen komen: Bij Paulus verloopt de intrede in de gemeente zo, dat de Geest de vooronderstelling van de doop is [3]).

Naast deze twee manieren, waarop over de doop wordt gesproken, is er nog een derde. In dit geval wordt nog een oplegging der handen vermeld. De plaatsen, die hier bedoeld zijn, vindt men in Hand. 8, 12 (doop), 15 (gebed om de H. Geest) en 17 (handoplegging en gave van de Geest) en Hand. 19, 5 (doop) en 6 (handoplegging en gave van de Geest). Dat we hier te doen hebben met een zéér vroeg gebruik bewijst het feit, dat deze handeling niet anders dan uit het Jodendom is te verklaren. In het Jodendom heerst de mening, dat de gave van de Geest aan Israël met de profeten Haggai, Zacharia en Maleachi is opgehouden [4]). Toch is het ook weer zo, dat men aan de geleerden de H. Geest nooit ontzegd heeft. Deze zetten namelijk

---

[1]) O. Cullmann, *a.a.O.*, S. 69–70.

[2]) Zie voor het hele probleem van Hand. 10: W. C. van Unnik, *De achtergrond en Betekenis van Handelingen* 10:4 *en* 35, in: *Ned. Theol. Tijdschr.*, III, 1949, blz. 260–283, 336–355. Hier treft men aan: „een „godvrezende'' was en bleef een heiden'' (blz. 347).

[3]) J. Weiss, *Urchristentum*, Göttingen, S. 488vv; T. W. Manson, *Entry into Membership of the Early Church*, in: *Journ. of Theol. St.*, XLVIII 1947, p. 25-32.

[4]) Str.-Bill. II, S. 128.

de traditie voort, die begonnen is op het ogenblik, toen Mozes de handen op Jozua legde (Num. 27, 18–25 en Dt 34, 9). Vanaf dat ogenblik steekt de ene geleerde zijn licht aan aan de andere (*Bammidbar Rabba* 21). Dit gebeurt op het ogenblik, waarop de ordinatie plaats vindt van iemand, die tot het ambt van Rabbi wordt toegelaten. Zonder twijfel speelde hier de gedachte mee, dat met de handoplegging de H. Geest werd overgedragen. [1]). Een bepaalde formule is bij deze ordinatie niet in gebruik geweest [2]). Dus ook hier ziet men, als in de geciteerde plaatsen uit het N.T., dat Geest en handoplegging met elkaar gepaard gaan. Eén ding zal echter in het oog moeten worden gehouden: het gebed om de Geest, zoals dit te vinden is in Hand. 8 en in de patristische litteratuur kent het Jodendom niet. De inhoud van de handoplegging is dus een geheel andere. In het N.T. blijft God de vrijmachtige Gever van de Geest. God blijft het, die mensen binnen zijn verbond roept.

Bij de doop met handoplegging is de volgorde doop-Geest omgekeerd aan wat bij Paulus en in Hand. 10 te zien is. In beide gevallen, Hand. 8 en 19, gaat het om heidenen. Toch worden zij eerst gedoopt en daarna krijgen zij de Geest. Manson ziet hierin een later gebruik. Volgens hem is men er onder de invloed van het Hellenisme toe gekomen de H. Geest slechts mogelijk te achten in een van te voren reeds door de doop gereinigd lichaam [3]). Dat de handoplegging op een of andere wijze samenhangt met het feit, dat de Geest niet zonder meer valt op de gene, die tot geloof is gekomen, is duidelijk. Het gebed heeft een plaats gekregen bij deze gave. Hier zal men ook wel de oorzaak moeten zoeken van het voorop plaatsen van de doop. Het gebed om de gave van de Geest kan slechts plaatsvinden voor hem, die metterdaad door de doop getoond heeft deze gave te willen ontvangen.

We vinden dus naast elkaar:

1. De onder Joodse invloed staande inwijding in het N.V. Deze bestond uit besnijdenis, doop en H. Geest.

---

[1]) Over deze handoplegging kan men uitvoerig lezen in Str.-Bill., II, S. 647–661. Verder is hier nog over geschreven door: F. Weber, F. Delitzsch und G. Schnedermann, *Jüdische Theologie*, Leipzig 1897 (2. verb. Aufl.), S. 126–127, 134, W. Bacher, *Zur Geschichte der Ordination*, in: *Monatschr. für Gesch. und W.sch. des Judenth.*, XXXVIII N.F. II 1894, S. 122–127. Vgl. ook: Bousset-Gressmann, *Die Religion des Judent. im Späthell. Zeitalter*, in: *Handb. zum N.T.* 21, Tübingen, 1926 en J. Bonsirven, *Le Judaisme palestinien au temps de Jésus-Christ* I, Paris 1935, p. 275.

[2]) Str.–B., II, S. 654. [3]) Manson, *Entry*, p. 31.

2. De inwijding in het „enthousiaste" [1]) begin. Hier was de gang van zaken: H. Geest, als vooronderstelling van de doop.

3. De inwijding, waar om de H. Geest wordt gebeden. Hier ziet men de doop als eerste handeling en daarna het gebed om de H. Geest, dat bekrachtigd wordt door de handoplegging.

De gang van zaken als onder (1) besproken kan hier buiten beschouwing blijven. Voor de volgorde, als onder (2) en (3) besproken zijn, kunnen we misschien nog sporen vinden in andere delen van het N.T. In de eerste plaats is I Joh. 5, 7 te noemen, waar men de trits ziet: Geest, water en bloed [2]). Vervolgens heeft men Hb. 6, 2: *baptismoon didachèn, epitheseoos te cheiroon*. Hier gaat het om Christelijke gebruiken (vs 1). Wat men precies bedoeld, is niet duidelijk. Vooral wat met *baptismoon* bedoeld is, is moeilijk te zeggen. Met het oog op vs. 1 kan hier gesproken worden over de doop van Johannes en de Christelijke doop. Dan is de handoplegging dezelfde als uit Hand. 8 en 19. Gaat het echter om de doop met water en met de Geest, dan kan de handoplegging slaan op „ordinatie" (vgl. I Tim. 4, 14). In ieder geval zijn ook hier doop en Geest gescheiden.

De twee vormen, die dus van belang zijn, worden teruggevonden in de Syrische kerk [3]) en de Westerse kerk. Het is mogelijk, dat het Westen sterker aan de gedachte hing, dat de Geest slechts in een gereinigd lichaam kon wonen. Gemeen hebben deze twee vormen, dat in beide gevallen God vrijmachtig is de Geest te geven en vervolgens, dat doop en Geest gescheiden zijn. Verschillend zijn deze vormen voorzover de doop in het eerste en tweede geval een ander karakter krijgt. In het ene geval is de doop een antwoord op wat God doet (mèti to hudoor dunatai koolusaitis, Hand. 10, 47), in het andere maakt de doop de mens gereed de Geest te ontvangen. In beide gevallen heeft de doop echter een reinigende betekenis.

Wat heeft dit alles nu te zeggen met betrekking tot de Engelse controverse? Er is reeds gezegd, dat het getuigenis van de eerste drie eeuwen geen betrouwbare gids is om uit het probleem van de verhouding tussen doop en confirmatie te komen. Nu het getuigenis van het

---

[1]) Vgl. Weiss, *Urchristentum*, S. 490.

[2]) Hierop wijst Manson, *Entry*..., p. 26v.

[3]) Hier mag nog opgemerkt worden, dat de handoplegging, waarvan werd gezien, dat deze na de doop plaats vond, in Syrië nooit een belangrijke rol heeft gespeeld. Hier diende de zalving als bevestiging van de gave van de H. Geest voor de doop. Daar de zin van de zalving een aparte studie zou vergen, zullen hier geen verdere conclusies uit worden getrokken. Zie voor zalving in het Oosten: Behm, p. 86–89.

N.T. is nagegaan, kunnen we onderzoeken, op welke punten men een verkeerd beeld van de achtergrond van de inwijding heeft gegeven.

Doordat men alleen maar gezègd heeft, dat de liturgie wortels heeft in het Jodendom (Dix) en er verder niet op ingegaan is, heeft men totaal verwaarloosd, dat de inwijding een binnentreden in het Nieuwe Verbond is, dat zeer nauw samenhangt met het Oude Verbond. Dan heeft men zich laten afschrikken door de verschillende vormen van inwijding, die in het N.T. zijn te vinden, zonder dat men de moeite heeft genomen de achtergronden hier van te onderzoeken. En juist doordat men veel te veel naar de vorm keek, terwijl de inhoud werd verwaarloosd, was men niet in staat naar de practijk, zoals die nu te zien is, een brug te slaan. Men stelde vorm tegenover vorm, in plaats van de oude inhoud tegenover de huidige (traditionele) vorm.

Toch heeft de Engelse controverse een bijzondere waarde. In de eerste plaats is weer eens gebleken, dat doop en Geest voortdurend gescheiden moeten worden gezien. Niet, dat in de doop met water de Geest niet „werkt", maar deze is geen garantie, dat men tot het verbond behoort. Dit bewijst dan ook, dat een belijdenis van het geloof, met of zonder handoplegging („quid est (sc. impositio) enim aliud nisi oratio super hominem" [1])) noodzakelijk is alvorens men iemand tot het avondmaal kan toelaten. Aan de andere kant is gebleken, dat, al wordt de Geest dan niet met de doop gegeven, deze toch wel reeds gegeven kan zijn. Dat deze laatste mening dichter bij de opvatting staat, waar bij van de verbondsgedachte wordt uitgegaan (besnijdenis = H. Geest, zoals bij Paulus), is uit het voorafgaande wel duidelijk gebleken [2]).

Het is niet de bedoeling uit de twee vormen te kiezen. Dit ligt buiten het bestek van dit artikel. Hier kunnen slechts de conclusies uit het voorafgaande worden gegeven. Conclusies, waar ieder, die over het probleem van de verhouding tussen Geest en doop nadenkt, rekening mee zal moeten houden:

1. De doop kan niet losgezien worden van het verbond.
2. Doop en de gave van de H. Geest zijn te scheiden bij de inwijding in het Nieuwe Verbond.

---

[1]) Augustinus, *De Baptisme* 3, 16, 21.

Zie in dit verband de sterke nadruk, die J. N. Bakhuizen van den Brink, *De Oplegging der Handen tot het Ambt*, in: *Kerk en Eredienst*, III, 1948, p. 305–311, legt op het feit, dat bij de verlening van de Geest „God het doen moet".

[2]) Calvijn, *Inst. Rel. Chr.*, IV, XVI, 6.

3. De Geest kan zowel vóór als na de doop geschonken worden.
4. De doop krijgt een andere betekenis al naar de Geest er voor of er na wordt gegeven.
5. De handoplegging is slechts een onderstreping van het gebed om de H. Geest.

NASCHRIFT: Nadat dit artikel was afgesloten is verschenen *The Seal of the Spirit, A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the N.T. and the Fathers*. London 1951. In dit boek van G. W. H. Lampe wordt de scheiding doop – H. Geest (zegel), zoals, die o.a. bij Dix voorkomt, heftig bestreden. Het is onmogelijk op deze plaats op dit uitvoerige werk in te gaan. Wel kan worden opgemerkt, dat de daar gevonden opmerkingen geen wijzigingen hebben gebracht in de hierboven afgedrukte beschouwing. Ook bij Lampe is „Het Verbond" totaal genegeerd.

MEDEDELING

JOHANNES EN DE SYNOPSE INZAKE AVONDMAAL EN PAASMAAL

In het „Jewish Quarterly Review", New Series XLII, 3, pp. 237–250 heeft Prof. Dr C. Torrey een bijdrage geleverd, getiteld „In the Fourth Gospel the last Supper was the paschal meal". Joh. 13:1 is in onze Griekse text, z.i., onzin en bevat een duidelijke vertalers-vergissing. Wat de S. heeft willen zeggen, met: „Now, before the feast of the Passover Jesus *had known* (*jeda'*, verleden tijd, en niet *jada'*, participium = *eidōs*) that the time..." Dit sluit aan bij 12 : 23, 27 „and thus gives the account of the footwashing the best possible setting. The Greek rendering (door de vertaler van de Aramese Johannes) should have been *éjdei*".

Het volledige betoog lijkt overtuigend: op dit punt zijn de vier evangeliën eenstemmig. DE ZWAAN

REPRAESENTATIO BIJ CALVIJN

DOOR

M. H. BOLKESTEIN

Zeist

Al gedurende verschillende jaren is de sacramentsleer een onderwerp van discussie in de theologie in Nederland en daarbuiten. Ten onzent tekenen zich twee stromingen af: een, die zich nauw wil aansluiten bij de reformatie, en een, die in meerdere of mindere mate zich wil losmaken van de reformatie en naar een geheel nieuwe sacramentsleer zoekt. Dr Lekkerkerker spreekt van ,,De Reformatie in de Crisis'' en ziet deze crisis van de reformatie o.a. op het terrein van de sacramentstheologie. Enkele jaren geleden sprak Dr Noordmans de vrees uit, dat men in de liturgische beweging op gevaarlijke wijze ging afbuigen van de reformatorische gedachten [1]. En aan de andere kant zei ook inderdaad Prof. Dr van der Leeuw, dat de hervormde liturgische beweging niet minder bedoelen kon dan een hervorming [2]. En nog verder dan van der Leeuw wijkt de verklaring, die in Hervorming en Catholiciteit is afgedrukt, af van de reformatie. Deze verklaring spreekt, bij alle eerbied, die men wil hebben tegenover de reformatie, van een ,,nadere reformatie'', die beoogd wordt [3].

Bij alle verschil van mening is er bij beide stromingen een gemeenschappelijk uitgangspunt. Men spreekt over de reformatie, alsof deze een ondubbelzinnig duidelijke sacramentsleer had achtergelaten. De een wil deze leer handhaven en verdedigen, de ander wil haar corrigeren. Het gemeenschappelijke uitgangspunt is de mening, dat men een klare en heldere reformatorische sacramentsleer voor zich heeft, die geen geheimen meer herbergt. Wij willen dit uitgangspunt aan een nader onderzoek onderwerpen. Want het komt ons voor, dat het niet zo heel eenvoudig is, om van *de* reformatorische sacramentsleer, of nader: van *de* calvinistische sacramentsleer te spreken. Lopen er in de sacramentsleer van Calvijn niet verschillende lijnen dooreen, die aan deze leer een moeilijk te definiëren karakter geven? Is het wel mogelijk, Calvijns beschouwingen van het sacrament in enkele korte begrippen samen te vatten? Wij willen hier de sacramentsleer

---

[1] O. Noordmans, *Liturgie*, 1939, blz. 27.

[2] G. van der Leeuw, *Liturgiek*, 1940, blz. 26.

[3] *Hervorming en Catholiciteit*, 1950, blz. 8.

van Calvijn op een enkel punt nader onderzoeken en richten onze gedachten daarbij dan speciaal op zijn mening over de repraesentatio Christi in het sacrament. Juist dit begrip is in de huidige discussie over het sacrament van groot belang (wij denken in het bizonder aan de uiteenzettingen van Prof. van der Leeuw in zijn Sacramentstheologie [1])). Een onderzoek naar de betekenis van dit begrip bij Calvijn kan voor de huidige discussie verhelderend zijn.

Het schijnt, dat wij een onbetwistbaar uitgangspunt hebben in de definitie van het sacrament, zoals die bij Calvijn en zijn navolgers herhaaldelijk voorkomt: het sacrament is een teken en zegel van de genade in Christus. De Heidelbergse Catechismus stelt deze twee begrippen wel zeer centraal in zijn definitie van het sacrament. Sacramenten zijn „warzeichen vnnd Sigill – signa ac sigilla" (antw. 66). De Belgica gebruikt de woorden zegel en pand: God heeft ons de sacramenten verordend „ut promissa sua in nobis obsignaret, utque divinae erga nos benevolentiae ac gratiae essent pignora" (art. 33). Hij heeft deze gevoegd bij het Woord des Evangelies – addidit verbo Euangelii. De doop dient ons tot een getuigenis – est nobis testimonio – dat God onze God zal zijn. Hij heeft de doop bevolen, „ut eo significaret", dat het bloed van Christus ons wast (art. 34). Het avondmaal evenzo is verordend, „ut testificetur", dat wij door het geloof het ware lichaam en bloed van Christus ontvangen in onze zielen (art. 35).

Deze en dergelijke begrippen stammen van Calvijn en diens definitie van het sacrament. Volgens Calvijns definitie is een sacrament een „symbolum, quo promissiones Deus obsignat" (Inst. IV, 14, 1). Sacramenten zijn „testimonia" van Gods kant (IV, 14, 19). Het sacrament is nooit zonder een voorafgegane belofte en het is daarvan als een appendix (IV, 14, 3). Op allerlei wijze wordt het appendix-karakter van het sacrament door Calvijn betoogd [2]).

Het sacrament is aan de belofte toegevoegd in verband met de zwakheid van ons geloof en het „bevestigt en verzegelt – confirmet et obsignet" die belofte (IV, 14, 3). Zo zijn de sacramenten „testimonia", „symbola foederum" en „specula". Calvijn noemt het sacrament „pignus" van Gods genade en een „miroir". De Heilige Geest versterkt ons geloof, doordat Hij die confirmatio in onze harten ingrift en krachtig maakt (IV, 14, 10). Het is dan ook „de enige taak"

---

[1]) G. van der Leeuw, *Sacramentstheologie*, 1949, blz. 261 vlg.

[2]) De gedachte, dat het sacrament een appendix is en niet meer, komt herhaaldelijk voor bij Lekkerkerker, *De Reformatie in de crisis*, 1949, blz. 42, 86, 106.

der sacramenten, om ons Gods beloften voor ogen te stellen – oculis subiicere (IV, 14, 12). Door het sacrament ,,belooft – pollicetur – de Heer, dat Hij ons tot een God zal zijn'' (IV, 14, 13).

Het is vooral tegen Rome gericht, wanneer Calvijn van de sacramenten zegt, dat zich bedriegt, wie meent, dat hem door de sacramenten iets meer wordt toegebracht dan hetgeen hem door het Woord Gods wordt aangeboden (IV, 14, 14). Calvijn pleit er voor, te blijven onderscheiden tussen sacramentum en res sacramenti (IV, 14, 15). De sacramenten zijn daarom geen iustitiae et salutis causae, zegt hij tegen Petrus Lombardus. Het zijn alleen maar ,,testimonia gratiae et salutis'' (IV, 14, 19). Hierdoor wil God Zijn volk oefenen (exercere).

Na een definitie en bespreking van de sacramenten in het algemeen te hebben gegeven, behandelt Calvijn de beide sacramenten, doop en avondmaal, in het bizonder, en daar zien wij dan de nadere uitwerking van de beschreven grondgedachten. De doop, zo lezen we in IV, 15, 1 is een symbolum ac documentum van onze reinigmaking. Zij toont ons – ostendit – onze doding in Christus (IV, 15, 5) en betuigt ons – testificatur –, dat wij deelgenoten van al Christus' goederen zijn (IV, 15, 6). Alle gaven Gods in Christus worden in de doop ons voorgesteld (proponitur), God belooft (pollicetur) in de doop en toont ons (ostendit) door het gegeven teken, dat wij verlost zijn (IV, 15, 9). En in de volgende paragrafen: God belooft (pollicetur) in de doop, zodat de gelovigen daardoor certi fiunt van het heil (IV, 15, 10). De doop is een symbolum van onze gemeenschap en genootschap met Christus (IV, 16, 7).

Hetzelfde blijkt ook bij de behandeling van het avondmaal in de Institutio. Ook dit sacrament wordt een pand (pignus) genoemd (IV, 17, 1). God maakt ons van het heil zeker (certum nobis facit) door panden en tekenen (arrhis ac tesseris) (IV, 17, 1). Het avondmaal is een testificatio (IV, 17, 2). Christus significat hierdoor, dat Zijn lichaam met ons één substantie wordt (IV, 17, 3). In het avondmaal worden wij van de lichamelijke dingen quadam analogia geleid naar de geestelijke dingen. Daarom is het de taak van het avondmaal, de belofte obsignare et confirmare (IV, 17, 4). Christus betuigt en verzegelt (testatur et obsignat) de gemeenschap met Zijn vlees en bloed door het avondmaal (IV, 17, 10). Daarom is de functie van het avondmaal ,,nourrir, fortifier et accoistre'' (Catechisme de l'Eglise de Genève, 1542, ed. Niesel, pag. 36, antw. 319) en elders ,,assurer'' (antw. 340).

Hiermee hebben wij een lijn weergegeven, die inderdaad voor Calvijn uiterst belangrijk is. Het sacrament is teken en zegel, en in dit verband spreekt Calvijn van de volgende handelingen, die van het sacrament uitgaan: obsignare, confirmare, polliceri, testificare, proponere, ostendere, significare, testari. Op grond daarvan is het sacrament signum, symbolum, sigillum, testimonium, pignus, documentum, speculum, miroir. Ten opzichte van het woord is het sacrament appendix, ons gegeven ter wille van onze zwakheid en grofheid. Het lijdt geen twijfel: Calvijn ziet in het sacrament in dit verband van gedachten alleen een cognitieve functie. Al de genoemde verba en substantiva wijzen daarop. Vanuit de definitie van het sacrament als teken en zegel volgt dit vanzelf.

Het is echter zeer de vraag, of hiermee de gehele inhoud van het sacrament volgens Calvijn zelf is beschreven. Prof. van Niftrik, die de gereformeerde bepaling van het sacrament als teken en zegel onbevredigend acht [1]), en die ook erkent, dat de originele sacramentsleer van Calvijn meer bevat, zoekt in dit opzicht aanvulling van de sacramentsleer van Luther. Vanuit Calvijn zelf voert hij geen bewijzen aan voor de stelling, dat het sacrament meer is dan alleen teken en zegel. Nu is echter bij Calvijn duidelijk te constateren, dat hij in zijn beschouwingen over het sacrament verder gaat dan de grenzen van de begrippen teken en zegel toelaten. De sacramentsbeschouwing van Calvijn is niet alleen cognitief, niet alleen significatief, maar gaat daar verre boven uit [2]). Het is goed, juist in verband met de huidige discussie over de sacramenten, daaraan de nodige aandacht te geven. In het voorafgaande hebben we slechts één lijn in de beschouwingen van Calvijn nagetekend, een lijn, die ogenschijnlijk wel de belangrijkste is, maar die toch niet de gehele opvatting van het sacrament bij Calvijn weergeeft. Het eigenaardige verschijnsel doet zich voor, dat Calvijn veel meer over het sacrament zegt, dan zijn definitie zou doen vermoeden. De vraag mag gesteld worden, in hoeverre voor Calvijn zelf de bepaling van het sacrament als teken en zegel bevredigend is.

De citaten, die ik gaf, waren voornamelijk geput uit de polemiek van Calvijn met Rome. Calvijn polemiseert echter ook met Zwingli en met de Spiritualisten! In deze polemiek spreekt hij dan duidelijk uit, dat een sacrament een teken is, „waaraan de betekende zaak,

---

[1]) G. C. van Niftrik, *De Kinderdoop en Karl Barth* in: *Ned. Theol. Tijdschr.* II, blz. 35.

[2]) Ook Lekkerkerker erkent, dat Calvijns sacramentsleer niet slechts significatief is; *a.w.* blz. 103.

die de waarheid ervan is, verbonden is – coniuncta est" (comm. Mt. 26 : 26 vv. C.R. Op. Calv. 45, 706). De sacramenten „brengen ook zeer duidelijke beloften aan – afferunt –, ze stellen die ons naar het leven voor ogen – ad vivum repraesentant" (IV, 14, 5). Ja, nog meer, ze zijn niet leeg of ijdel, zegt Calvijn herhaaldelijk. God „schenkt – praestat – in waarheid – vere – al wat Hij door de tekenen belooft en afbeeldt en de tekenen missen hun uitwerking – effectus – niet" (IV, 14, 17). Christus „intus complet, quod exterius designat" (IV, 17, 5). Er is een mystieke unie tussen het teken en de zaak, door de Heilige Geest. En daarom zegt Calvijn, dat de sacramenten een waar getuigenis – testimonium – aangaande de gemeenschap met Christus aanbrengen „en dat de Geest van God Zelf ook ditzelfde schenkt en volbrengt – exhibeat praestatque –, wat de sacramenten beloven" (IV, 14, 7). Zonder de werking van de Geest zijn ze „inane ac frivolum", maar „ze zijn vervuld van veel kracht, wanneer de Geest inwendig werkt en Zijn macht betoont" (IV, 14, 9). Dan is Christus de „materie of substantie" van alle sacramenten (IV, 14, 16). Door de sacramenten worden wij gesteund om de ware kennis van Hem in ons te „fovere, confirmare, augere", ja ook „eum plenius possidere" (IV, 14, 16). Het sacrament heeft dus inderdaad een plus boven de prediking [1]). In dit verband gebruikt Calvijn het woord „offerre" (IV, 14, 16) en „proponere" (IV, 14, 17). Wij moeten wel bedenken, dat het Woord noch de sacramenten iets schenken (conferunt), wanneer ze niet in het geloof worden aangenomen, maar, in het geloof aangenomen, schenken ze inderdaad iets. God werkt er door „propriane et intrinseca virtute". Hij Zelf schenkt – praestat – al wat Hij door de tekenen belooft en afbeeldt (IV, 14, 17).

Uitdrukkelijk zegt Calvijn, dat God Zijn werk niet aan de uiterlijke tekenen overdraagt. Hij is in de Heilige Geest Zelf het levend subject, de Heer. Maar dan staat toch ook vast, dat God innerlijk volbrengt, hetgeen de dienaar door de uiterlijke handelingen afbeeldt en betuigt. Zo vertonen – ostendant – de sacramenten Christus (IV, 14, 20), ja, ze bieden Hem aan – offerunt (IV, 14, 22).

In de doop „worden wij eenmaal voor ons ganse leven afgewassen en gereinigd". De reinheid van Christus wordt ons in de doop „aangeboden – oblata est" (IV, 15, 3). God belooft in de doop en bewijst

---

[1]) Hetgeen ook Lekkerkerker erkent, *a.w.* blz. 104, 113, 119, hoewel hij aan de andere kant zich heftig verzet tegen iedere poging om woord en sacrament gelijkwaardig te willen stellen, *a.w.* blz. 21, 92, 98. Het Calvijnse „plenius" wordt bij hem „concreter, intenser, reëler", blz. 119.

door het gegeven teken, dat wij verlost zijn. Wij belijden „dat wij in de doop door Christus' bloed bedekt en beschermd zijn" (IV, 15, 9). De doop is niet het teken van onze opname in de kerk, maar die opname zelf (IV, 15, 22; 16, 9, 30). „Wij moeten er vast van overtuigd zijn, dat Hij het is, die ons reinigt en afwast – purget, abluit – en de herinnering aan onze zonden te niet doet, dat Hij het is, die ons deelgenoten maakt – participes facit – aan Zijn dood, ja, die met ons tot één wordt, opdat wij, Hem aangedaan hebbende, voor kinderen Gods gerekend worden". Christus „voert ons tot de zaak zelf en vervult tegelijkertijd doeltreffend, hetgeen Hij afbeeldt" (IV, 15, 14).

Calvijn wil niet misverstaan worden. Het is niet zijn bedoeling, de kracht van de doop te verminderen, alsof niet bij het teken zou komen de zaak en de waarheid, in zoverre als God werkt – operatur – door de uiterlijke middelen (IV, 15, 15). In zoverre is de doop regenerans (IV, 17, 1). God lijft ons in in de gemeenschap van Zijn kerk – inserit – en maakt ons door aanneming tot Zijn kinderen.

Het avondmaal heeft dan ook een plus boven de prediking. Daarin toch biedt Christus Zichzelf met al Zijn goederen ons aan – se ipse nobis offert (IV, 17, 5). In het avondmaal omhelzen wij Christus „niet als van verre verschijnende, maar als Zich met ons verenigende" (IV, 17, 6). En opnieuw is er dan in die passage sprake van een „offerre" door God. Door het avondmaal betuigt en verzegelt Christus de gemeenschap met Zijn vlees en bloed, „efficaciam Spiritus sui illic proferens, qua impleat, quod promittit. En ongetwijfeld biedt Hij daar de betekende zaak aan en stelt haar voor ogen – offert et exhibet" (IV, 17, 10). Wij moeten ervan overtuigd zijn, „dat de waarheid van de betekende zaak daar aanwezig is – illic rei signatae veritatem adesse" (IV, 17, 10). En wij moeten vast vertrouwen, „dat, wanneer we het teken van het lichaam ontvangen, evenzeer ook het lichaam zelf ons gegeven wordt – dari". Zo wordt in het sacrament de geestelijke waarheid afgebeeld *en* tevens gegeven – figuratur et exhibetur. (IV, 17, 11). De beloften „bieden Christus aan – offerunt" in het sacrament. Ik zeg dus, zo vat Calvijn zijn mening samen, „dat Christus ons waarlijk gegeven wordt – vere nobis exhiberi". Zo is er dus een carnis Christi praesentia in het avondmaal (IV, 17, 31). Hij schuilt wel niet onder panis integumento. Maar Calvijn duldt niet de beschuldiging, „dat Christus uit Zijn avondmaal weggenomen wordt". Hij zegt dan: „ik twijfel er geenszins aan, dat Hij mij Zijn lichaam en bloed waarlijk uitreikt en ik het waarlijk ontvang" (IV, 17, 32). „Christus blaast uit de substantie Zijns vleses het leven in

onze zielen, ja stort Zijn eigen leven in ons uit, ofschoon het vlees zelf van Christus in ons niet ingaat''. Christus is Zelf de coenae materia (IV, 17, 33). In dit sacrament vindt een offerri plaats, dat niet ident is met het recipi. Jezus Christus Zelf wordt ons gegeven.

We vatten opnieuw samen. De woorden, die thans naar voren zijn gekomen, luiden: offerre, exhibere, praestare, efficere. In het Frans: presenter. Ja, Calvijn is eens zo ver gegaan, dat hij zei: ,,sacramenta continent vel conferunt gratiam'' (in een brief aan Bullinger, 25-2-'47, C.R. Op. Calv. 12, 483). Dat heeft hij ook wel weer eens anders gezegd (C.R. Op. Calv. 6, 124–130, zie hierover W. F. Dankbaar, De Sacramentsleer van Calvijn, 1941, 41, 155). Maar met welke woorden Calvijn ook schrijft, duidelijk is wel, dat voor hem het sacrament meer is dan een louter cognitief, significatief signum en sigillum. De genade wordt niet alleen betekend en afgebeeld, zij wordt ook geschonken in het sacrament. De sacramenten betuigen niet alleen iets, maar bewerken ook iets. Dankbaar zegt terecht, dat de werkelijkheid der sacramentele gave, de exhibitio gratiae in het sacrament beschouwd mag worden als het hart van Calvijns sacramentsleer [1]). Er moet dus, naast de begrippen teken en zegel, een derde begrip zijn om samen met de twee anderen de volle inhoud van het sacrament te omschrijven. Voor Calvijn zelf zijn de begrippen teken en zegel stellig wel hoogst belangrijk, maar niet afdoende.

Wij zien niet alleen bij Calvijn, maar ook bij zijn navolgers, dat de grenzen van de begrippen teken en zegel telkens overschreden worden. Zij blijken de volle inhoud van het sacrament niet te kunnen vertolken. In de Gallicana wordt gezegd, dat Christus in het avondmaal ,,nous repaist et nourrit vrayement de sa chair et de son sang... Il nous nourrit et vivifie de la substance de son corps et de son sang'' (art. 36). En in art. 37 staat, dat door de beide sacramenten, doop en avondmaal ,,dieu nous donne realement et par effect ce qu'il y figure''. In de Scotica wordt van de doop gezegd: ,,persuassissim habemus per baptismum nos in Christum inseri'' en van het avondmaal: ,,Christus nobiscum sese iungat'' (art. 21). De Belgica zegt in art. 34, nadat de sacramenten panden zijn genoemd: ,,De Heer geeft, hetgeen door de sacramenten beduid wordt''. En in art. 35: ,,zoo werkt Hij, wat Hij door deze teekenen voor oogen stelt''. Christus ,,deelt Zichzelf aan ons mee''. De Helvetica spreekt over

---

[1]) W. F. Dankbaar, *De Sacramentsleer van Calvijn*, 1941, blz. 45.

een unio sacramentalis, die er bestaat tussen teken en zaak (art. 29). Tenslotte, het oude avondmaalsformulier, dat sinds de reformatie in onze kerk gebruikt wordt, kent in het didactisch gedeelte een climax, die wezenlijk boven de begrippen teken en zegel uitvoert. Het gedeelte, dat begint met de woorden: ,,aldus zullen wij Zijner daarbij gedenken..." laat het avondmaal zien als een teken. Het gedeelte, dat begint met: ,,en opdat wij vastelijk zouden gelooven..." legt de nadruk op het zegel-karakter van het avondmaal. Het gedeelte, dat begint met de woorden: ,,uit deze inzetting des Heiligen Avondmaals zien wij..." laat het avondmaal zien als de gemeenschap, die de Heer met ons wil hebben, en de gemeenschap onder elkaar, die in het avondmaal gegeven wordt [1]).

De sacramenten zijn volgens de oud-gereformeerde theologen dan ook niet alleen signa signaficantia, obsigantia, maar ook signa applicantia, exhibentia [2]).

Zonder enige twijfel is er in het sacrament dus sprake van een tegenwoordigheid van Christus. Tegenover Rome legde Calvijn er steeds de nadruk op, dat dit een tegenwoordigheid door de Heilige Geest is. Christus kan niet in de sacramenten ingesloten geacht worden. Maar zo is het dan toch een werkelijke tegenwoordigheid, een re-praesentatio Christi. Deze re-praesentatio Christi wordt niet voldoende aangeduid, wanneer men het sacrament alleen maar met de begrippen teken en zegel meent te kunnen definiëren. Nu kunnen ook tegen het begrip repraesentatio bezwaren worden ingebracht. Het begrip is voor misverstand vatbaar, het kan worden misbruikt. Op zichzelf is er echter tegen dit begrip niets in te brengen. Prof. Bakhuizen van den Brink heeft onlangs op de vroegste geschiedenis van dit begrip gewezen, bij Tertullianus, Ratramnus, Durandus, Theofried van Echternach en Thomas van Aquino [3]). In de huidige Rooms-Katholieke theologie is het woord veel in gebruik. Men leze er de encycliek Mediator Dei van Pius XII (1947) b.v. eens op na.

Rome onderscheidt drieërlei gebruik van de term repraesentatio: 1e de symbolische repraesentatio, 2e de effectieve repraesentatio, 3e de actieve repraesentatio [4]). Onder symbolische repraesentatio

---

[1]) Zie mijn: *Het Heilig Avondmaal*, 1947, blz. 69–94. Het getuigt van een droevig misverstand van het derde gedeelte, dat ik noemde, wanneer men dit betitelt als: ,,vermaning", zoals in het *Dienstboek voor de Ned. Herv. Kerk* (*in ontwerp*) geschiedt, I, blz. 21, 30.

[2]) Zie H. Heppe, *Die Dogmatik der evangelisch-reformirten Kirche*, 1861, S. 435

[3]) J. N. Bakhuizen van den Brink, in een boekbespreking, *Kerk en Eredienst*, IV, 1949, blz. 378.

[4]) J. Braun, *Handlexicon der Katholischen Dogmatik*, 1926, S. 207.

verstaat men de afbeelding, het teken. Repraesentatio betekent dan: dit stelt voor, dit betekent, dit vertegenwoordigt. In deze zin hebben wij Calvijn het woord repraesentatio ook horen gebruiken. Het komt zelfs veel voor bij hem. Enkele aanhalingen mogen dit duidelijk maken. In de Geneefse Catechismus zegt Calvijn: het sacrament is een ,,temoignage exterieur de la grace de Dieu, qui par signe visible nous represente les choses spirituelles'' (antw. 310). Van de doop zegt hij dan: ,,le Seigneur nous y represente la remission de noz pechez'' (antw. 324) en van het avondmaal: ,,le Seigneur nous represente son corps et son sang (antw. 353). En samenvattend: ,,wat God afbeeldt – figure – maakt Hij waar. Ainsi, selon qu'il le promet et represente, ie ne doubt pas qu'il ne nous face participars de sa propre substance, pour nous unir avec soy en une vie'' (antw. 353). Hetzelfde spraakgebruik komt voor in de Petit Traicté de la Saincte Cene. We lezen daar: ,,het brood en de wijn zijn zichtbare tekenen, lesquelz nous representent le corps et le sang, maar de naam en de titel van lichaam en bloed hebben zij ontvangen, omdat zij werktuigen zijn, waardoor Christus ons Zijn lichaam en Zijn bloed deelachtig maakt'' (C.R. Op. Calv. 5,438). ,,Le Seigneur nous y represente la communion de l'un et de l'autre'' (439). Wij moeten dus belijden, dat ,,si la representation que Dieu nous faict en la Cene est veritable, dan ook het innerlijke wezen van het sacrament met de uiterlijke tekenen is samengevoegd'' (439). Ook in de Catechismus van 1537 vinden we het woord ,,representer'' samen met ,,testifier'' als de omschrijving van het sacrament (C.R. Op. Calv. 22, 68). Evenzo in de Geloofsbelijdenis van 1537: in de doop ,,nous est representee la purgation de noz pechez'' en in brood en wijn van het avondmaal ,,il nous represente la vraye communication spirituelle que nous avons en son corps en son sang'' (C.R. Op. Calv. 22, 91). In al deze gevallen hebben wij te maken met een symbolische repraesentatie. Repraesentatie wil hier telkens zeggen: dit beeldt af, dit stelt voor en vertegenwoordigt.

Kent Calvijn daar bovenuit nog een effectieve repraesentatie? Inderdaad is dit het geval! Wij kunnen van effectieve repraesentatie spreken in de sacramentsleer van Calvijn, juist daar, waar die leer uitgaat boven de grenzen van de begrippen teken en zegel in cognitieve zin. Calvijn kent een effectieve repraesentatie, een praesentia Christi, doch door de Heilige Geest. Rome spreekt van een praesentia vera, realis en substantialis. Zij spreekt dan verder van een praesentia totalis en permanens. Calvijn spreekt hier voorzichtig.

Alle praesentia Christi is een praesentia door de Heilige Geest, die de vrije heer is, het blijvende subject, die Zijn werk niet uit handen geeft. Van een transsubstantiatie wil Calvijn daarom niet weten. Gods tegenwoordigheid in het sacrament is geen rustend zijn in de Griekse zin van het woord. Toch kan men in het geloof spreken van een praesentia Christi. Prof. Bakhuizen van den Brink heeft voorgesteld om te spreken van een praesentia sacramentalis [1]). Dr Dankbaar stelde voor het woord actuele praesentatie [2]). Het gaat in ieder geval om een zaak, die bij Calvijn onmiskenbaar een grote rol speelt.

Calvijn gebruikt echter voor deze zaak het woord repraesentatie niet. Dit woord heeft bij hem symbolische betekenis. Toch kent Calvijn een meer dan symbolische repraesentatie. Heel duidelijk spreekt hij daarover in Petit Traicté: ,,terecht wordt het brood het lichaam van Christus genoemd, puisque non seulement il nous represente, mais aussi le nous presente'' (C.R. Op. Calv. 5, 439). Men lette op het ,,non seulement... mais aussi''! Het ,,presenter'' is meer dan het ,,representer''. In zijn commentaar op 1 Cor. 11 : 24 komt Calvijn te spreken over de sacramentele wijze van spreken, die hierin bestaat, dat men aan het teken de naam geeft van de betekende zaak. Calvijn verklaart die sacramentele spreekwijze aldus: ,,zo is dan het brood het lichaam des Heren, omdat het zeker getuigt, dat ons dat lichaam, hetwelk het beduidt, gegeven wordt – exhiberi – of omdat de Heer dat zichtbare teken ons gevende, ons ook tegelijk Zijn lichaam geeft'' (C.R. Op. Calv. 49, 486). Ook hier gaat het om het geven (exhibere, dare) en wel om het geven van het lichaam des Heren. Het woord ,,presenter'' komt herhaaldelijk bij Calvijn voor, wanneer hij het essentiele van het sacrament wil omschrijven. Wij zagen dat reeds enkele malen en voegen er hier nog een woord uit de Catechismus van 1537 aan toe: ,,les signes sont le pain et le vin, soubz lesquelz le Seigneur nous presente la vraye communication de son corps en de son sang, mais spirituelle'' (C.R. Op. Calv. 22, 69).

Wat Rome de effectieve repraesentatie noemt, heet bij Calvijn de praesentatie. Vallen de begrippen teken en zegel onder de symbolische repraesentatie, het begrip praesentatie gaat daar boven uit en juist dit begrip brengt ons bij het hart van het sacrament.

Het is duidelijk, dat Calvijn van het derde gebruik, dat Rome

---

[1]) J. N. Bakhuizen van den Brink, *Het Avondmaal*, 1949, blz. 20. Hij ontving bijval van Prof. Haitjema in een recensie, *Kerk en Theologie*, I, 1950, blz. 64.

[2]) W. F. Dankbaar, *De Tegenwoordigheid van Christus in het Avondmaal*, 1950, blz. 42 vlg.

maakt van het begrip repraesentatio, geen gebruik wenst te maken. Wie van een actieve repraesentatie spreekt, komt terecht bij een herhaling van het kruisoffer. Actieve repraesentatie bestaat namelijk hierin, dat Christus in Zijn sacramentele zijnswijze telkens opnieuw aan de Vader het offer brengt, dat Hij eens aan het kruis gebracht heeft. Hier wordt aan het eph' hapax der incarnatie afbreuk gedaan. Hoezeer ook moderne Rooms-Katholieke theologen trachten de identiteit van kruis- en misoffer te accentueren, zij kunnen niet ontkennen, dat Trente het misoffer als een waarachtig offer, als een onbloedige herhaling van het kruisoffer, als een zoenoffer, heeft beschouwd. Calvijn wil geen ogenblik in deze richting denken. Niet om opnieuw geofferd te worden, maar om als de eenmaal gekruisigde Zijn gaven tegenwoordig te stellen, is Christus present. Wij kunnen legitiem slechts van een symbolische repraesentatie en van een effectieve repraesentatie, of met Calvijn, van een praesentatie, spreken.

Wij hebben kunnen zien, dat Calvijn zich in de uitwerking van zijn sacramentsleer buiten de grenzen van de begrippen teken en zegel begeeft. Prof. van Niftrik meent, dat de sacramentsleer van Luther een nuttig correctief op een louter cognitieve leer kan zijn. Hem spreekt het woord van Luther aan, waarin deze van het sacrament zegt, dat het de genade Gods „zusagt und bringet". Op de twee laatste woordjes komt het hem aan. Van Niftrik ziet hierin een plus en vreest op de lijn van Calvijn, in samenhang met diens gehele Christologie, een spiritualistische vervluchtiging van het sacrament [1]). Ten opzichte van het latere Calvinisme heeft van Niftrik stellig gelijk. Maar wat van Niftrik zoekt, is zèker bij Calvijn zelf te vinden. In het „offert et exhibet" (Inst. IV, 17, 10), in het „figuratur et exhibetur" (IV, 17, 11), in het „non seulement... mais aussi" (C.R. Op. Calv. 5, 439), geeft hij reeds, wat van Niftrik bij Luther zoekt.

Het blijkt dus, dat de sacramentsleer van Calvijn niet alleen significatief, cognitief is. Toch is zij niet causatief, zoals de sacramentsleer van Rome. Het woord causa hangt samen met het Roomse genade-begrip en is in de theologie onbruikbaar. Het is onpersoonlijk en zakelijk. De genade is persoonlijk. Het is de tegenwoordigheid van God in Jezus Christus. Causa is een begrip, dat verwarring wekt. O. Cullmann gebruikt het woord causatief wel in zijn beschouwingen over het sacrament, om aan te duiden, dat het sacrament niet slechts

[1]) G. C. van Niftrik, *a.w.*, blz. 39 vlg.

cognitief is [1]). De doop *is* de opname in het lichaam van Christus, zij belooft deze niet alleen, zij verkondigt deze niet alleen. ,,Es entspricht nicht neutestamentlicher Normierung, aus blosser Angst vor ,,katholischen'' oder vielleicht auch nur ,,anglikanischen'' oder ,,lutherischen'' Deutungen die Frage nach dem besonderen Wirken und Bewirken Christi in der Gegenwart der Kirche im Hinblick auf alles Geschehen, auch auf die Taufe, nicht aufzuwerfen oder im voraus zu verneinen'' [2]). In zijn polemiek tegen de louter cognitieve sacramentsbeschouwing heeft Cullmann inderdaad gelijk. De vraag blijft, of het woord causatief niet te zwaar belast is. Van Niftrik voert het woord ,,ontisch'' in, om uit te drukken, dat het sacrament iets geeft en doet en niet alleen iets zegt [3]). Om uit de buurt van een onbijbelse, Griekse zijnsleer te blijven, zou ik liever willen spreken van een effectieve kant van het sacrament. Het woord effectieve repraesentatie lijkt mij dienstig. Of, wil men het woord repraesentatie vermijden, uit angst voor de actieve repraesentatie, dan spreke men over effectieve praesentatie. Men heeft dan Calvijn aan zijn kant.

Het zal echter duidelijk zijn, dat de voorstelling, die K. Barth geeft van de sacramentsleer van Calvijn, gecorrigeerd dient te worden. Wel geeft Barth toe, dat Calvijn spreekt van een exhibere en conferre, dat in het sacrament plaats vindt, maar voor hem zelf vallen deze woorden in het niet bij het ,,Bescheid sagen'', het ,,bezeugen''. ,,Besieglen, obsignare – das ist das Eigentliche des Werks der Taufe'' [4]). Vanuit Calvijn, om niet te zeggen: vanuit het Nieuwe Testament dient hier protest te worden aangetekend.

De aanval van Barth op de kinderdoop hangt ook onlosmakelijk samen met zijn cognitieve opvatting van het sacrament en ik acht het een zwakheid van het Rapport van de Synode der Ned. Herv. Kerk, waarin deze kerk een antwoord op Barth formuleerde, dat ook hier het uitgangspunt werd gekozen in een cognitieve opvatting van de doop. Dit lijkt mij een bodem, waarop Barth overwinningen kan behalen. Pas vanuit een bredere sacramentsopvatting kan men zich met succes tegen hem verweren.

Intussen blijkt het hoe langer hoe moeilijker te worden, de verhouding van het woord der prediking tot het sacrament te bepalen. We zagen, hoe Calvijn aan de ene kant het sacrament een appendix

---

1) O. Cullmann, *Die Tauflehre des Neuen Testaments*, 1948, S. 18 f.f.
2) O. Cullmann, *a.a.O.*, S. 29.
3) G. C. van Niftrik, *a.w.*, blz. 42.
4) K. Barth, *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, 1947³, S. 19 f.

bij de prediking noemt, maar aan de andere kant een comparatief (plenius) gebruikt om het sacrament daarmee een plus boven de prediking te geven. Deze oneffenheid verklaar ik hieruit, dat Calvijn aan de ene kant uitgaat van het sacrament als teken en zegel, en aan de andere kant daar toch telkens weer boven uit gaat.

Wanneer het sacrament inderdaad een praesentatio Christi is, zal men Woord en sacrament niet langer in een comparatieve verhouding tegenover elkaar kunnen stellen. Het sacrament is dan stellig niet ,,minder'' dan het Woord. Het omgekeerde zal men ook niet kunnen beweren, want ook in het Woord geschiedt een praesentatio Christi, alleen op een andere wijze. Woord en sacrament hebben beide een effectieve betekenis, het een niet minder dan het ander. Een systematische verhouding kunnen wij hiervan niet maken. Het behaagt God, op deze beide wijzen het heil tegenwoordig te doen zijn. Op de ene en op de ander wijze brengt Hij hetzelfde heil tot ons. Woord en sacrament hebben dezelfde zaak; de wijze waarop deze ,,zaak'' tot ons komt, is verschillend. Daarom zal men de gelijkwaardigheid van woord en sacrament ook dienen te erkennen [1]). Beide zijn ,,heilsmiddelen'', zoals terecht in Fundamenten en Perspectieven wordt erkend (art. 10). De prediking heeft een sacramenteel karakter, omdat zij een menselijke handeling is, waardoor God Zijn heil tegenwoordig wil doen zijn, en het sacrament evenzo. Beiden, woord en sacrament, hebben het werk van de Heilige Geest nodig, om te kunnen zijn, wat ze mogen zijn. Woord en sacrament zijn beide menselijke handelingen, door God uitverkoren om werktuigen te zijn van de Heilige Geest en daarin middelen, waardoor Christus Zelf met al Zijn gaven voor ons present wil zijn en met ons in gemeenschap wil treden [2]).

---

[1]) Dr Lekkerkerker wil beide elementen van Calvijn naast elkaar laten staan. We hoorden, hoe hij het appendix-karakter van het sacrament wil handhaven, en aan de andere kant erkent, dat de ontmoeting met Christus in het sacrament „concreter, intenser, reëler" is dan in de prediking. Toch wijst hij iedere poging om woord en sacrament als gelijkwaardig te stellen, af. Dit lijkt mij onhoudbaar.

[2]) Ik geef hier een ietwat andere definitie dan G. van der Leeuw, *Sacramentstheologie*, 1949, blz. 249, 268. Men lette op de verschillen!

MISVERSTAND RONDOM KARL BARTH's LEER OVER DE SCHEPPING

DOOR

J. J. LOUET FEISSER

Amsterdam

Wie heden ten dage een bijdrage wil leveren tot het nadenken over de Schepping, en daarmee tevens een poging wil doen tot het ontwerpen ener Anthropologie, waarin de mens zichzelf als creatuur leert verstaan, zal aan de theologie van Karl Barth niet voorbij kunnen gaan. De vier laatste delen zijner reusachtige Kirchliche Dogmatik zijn alle aan de vraagstukken der Schepping gewijd, terwijl — zoals bij Barth gebruikelijk — de strakke theologische compositie der hoofdgedachte als het ware versierd is met brede confrontaties op de wijde velden van Dogmenhistorie, wijsbegeerte en algemene beschavingsgeschiedenis.

Mede naar aanleiding van Barth's Scheppingsleer heeft de stroom van publicaties zijner critici en commentatoren ook de laatste tijd weer aangehouden. Men heeft het gevoel een soort drijfjacht op het gebied van de geest mee te beleven. Immers, nog is een deel der Kirchliche Dogmatik nauwelijks goed en wel aan de wetenschappelijke openbaarheid prijs gegeven of de schare der critici haast zich het begeleidend commentaar te leveren. Voorwaar, het heeft niet aan sensationele reacties ontbroken: Emil Brunner betoogt in een uitgebreid artikel [1]), dat Barth nu eindelijk de grote wending in zijn denken heeft voltrokken en dat we bij het lezen van de K.D. III/2 niet van onze verbazing bekomen en concludeert dat er tussen Karl Barth en hem ten aanzien van de vraagstukken der Schepping en der Anthropologie een grote en verblijdende overeenstemming van inzicht bestaat. Want de Barth die in 1934 het „Nein, Antwordt an Emil Brunner'' schreef, is niet meer de Barth van 1948 zoals wij hem horen spreken in de K.D.

Naast deze opmerkelijke beschouwingen van Brunner treft ons uit het kamp der Rooms Katholieke theologie een even, zo niet nog fantastischer geluid in het jongstleden verschenen grote werk van Hans Urs von Balthasar „Karl Barth — Darstellung und Deutung

[1]) Vgl. Emil Brunner, *Der neue Barth*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 48. Jhrg., 1951, Heft 1, blz. 90.

seiner Theologie". Deze buitengewoon bekwame kenner van Barth's theologie betoogt, dat de ontwikkeling in Barth's denken zodanig is, dat de afweerstrijd tegen de analogia entis, door Barth uitgewerkt in de leer van de analogia fidei, strikt genomen zijn aanvankelijke scherpte verloren heeft en dat Barth en het Thomistisch denken op het punt van schepping, genade en anthropologie in genen dele door een onoverbrugbare kloof gescheiden zijn. [1]) Von Balthasar betoogt, dat het verschil tussen Barth en de Rooms Katholieke theologie inzake het vragencomplex aangaande openbaring, genade en Christologie, niet groter is dan de binnen het Protestantse denken hieromtrent bestaande verschillen of de binnen de Rooms Katholieke theologie hierover uiteenlopende meningen. Hij meent dat deze toenemende overeenstemming van inzicht rondom bovengenoemd vragencomplex weliswaar niet impliceert dat ook inzake het vragencomplex aangaande Kerk en Sacrament eenzelfde overeenstemming te bereiken zou zijn, maar in ieder geval behoeft de genadeleer en de Christologie niet tot een voortdurende scheiding tussen het Protestantse en Katholieke denken aanleiding te geven. Volgens Von Balthasar heeft Barth in de strijd tegen de analogia entis een schijnfront opgebouwd: bij goed toezien blijkt dat de door Barth op de spits gedreven tegenstelling helemaal niet bestaat en dat het niet gaat om het conflict tussen de twee formules van de analogia entis tegenover de analogia fidei maar om tweeërlei poging die vanuit het Christocentrisch denken tot de zelfde principiële visie kan leiden op schepping, genade en verlossing. Terwijl bij Barth de analogia entis door de analogia fidei min of meer geïmpliceerd wordt, is in het Rooms Katholieke denken het omgekeerde het geval. Dit is een accentsverschil maar geen onoverbrugbare kloof. [2])

Terwijl Von Balthasar dit uiterst milde en naar een oecumenische

---

[1]) Vgl. H. U. Von Balthasar, *Karl Barth*, Verlag Jakob Hegner, Köln, 1951, S. 389: „Wir haben das Denken Karl Barths über Natur und Gnade kennen gelernt. Wir haben diesem Denken ein katholisches Christozentrisches Denken über den gleichen Gegenstand gegenübergestellt. Wir haben dabei eine von beiden Seiten herkommende unleugbare Annäherung beobachtet."

[2]) Von Balthasar, *Karl Barth*, S. 390: „Die Weise wie Karl Barth die Offenbarung Gottes in der Schöpfung von Christus her versteht, enthält als analogia fidei die analogia entis in sich, die Weise, wie die genannten katholischen Autoren die Christozentrik des göttlichen Weltplans verstehen, lässt die analogia entis ihre Konkretheit nur innerhalb der umgreifenden analogia fidei gewinnen. In der Christozentrischen Theologie jener Autoren lassen sich gleichzeitig die unveräusserlichen Forderungen der Kirche wie sie vor allem im Vatikanum ausgesprochen wurden und die wesentlichen Einsichten Karl Barth's ohne Zwang und Künstelei vereinen."

gespreksbereidheid tenderend geluid laat horen, vernemen wij terzelfder tijd een angstig vragen van de kant der Lutherse theologie, die zich naar aanleiding van Barth's scheppingsleer en anthropologie ernstig afvraagt of de door Barth geleerde continue goedheid der schepping en ook het niet verloren kunnen gaan van de door God goed geschapen natuur van de mens wel met het Reformatorisch, inzonderheid Lutherse denken te rijmen valt. Ook Emil Brunner, hoezeer ook verheugd met het door hem vermeende eerherstel der humaniteit in Barth's theologie, vraagt zich nu omgekeerd af of door Barth aan de geschapen natuur van de mens niet een al te grote betekenis wordt toegekend, zodat de genade gevaar loopt door de goed geschapen natuur te worden overheerst. [1]) Prof. van Oyen laat eveneens een waarschuwende stem horen en vraagt zich bezorgd af of de Phenomenologie van de empirische mens zoals die zichzelf in deze wereld aantreft, bij Barth niet in de plaats komt van de kennis aangaande de mens vanuit de openbaring door het woord Gods. [2]) En vervolgens vraagt ook Van Oyen zich af waarin nu nog het verschil tussen Barth en de Rooms Katholieke theologie bestaat. [3])

Intussen suggereert Prof. Dr K. H. Miskotte in zijn interessante artikel „Schepping en Verbond", verschenen in het tijdschrift „Kerk en Theologie", op grond van mondelinge discussies met Barth, dat deze meer dan ooit er van overtuigd is, dat ook door de jongste publicaties betreffende schepping en anthropologie en inzonderheid door het toepassen van de figuur der analogia relationis en operationis het front der natuurlijke theologie, (en dus ook der analogia entis) volkomen wordt opgerold en dat van hier uit de alles omvattende controverse met Rome eerst goed op gang komt. Barth antwoordt

---

[1]) Emil Brunner, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 48. Jahrgang, Nr 51, Heft 1, S. 95: „Ist nicht zwischen 1934 und 1948 dieses geschehen, dass Barth damals über der rettenden Gnade die Schöpfungsgnade ignorierte, während er jetzt dazu zu neigen scheint, die rettende Gnade mit der Schöpfungsgenade zu identifizieren, jene in dieser aufgehen zu lassen?"

[2]) Vgl. Van Oyen in: *Pro Regno Pro Sanctuario* (feestbundel voor Prof. Dr G. van der Leeuw), blz. 347: „Hier gaat het o.i. om een of/of: òf men houdt, dat van uit het geloof pas de scheppingsaanleg openbaar wordt, waarbij dan deze contingentie verbiedt een algemeen te erkennen structuur aan te nemen, òf men neemt een algemeen te erkennen aanleg aan, een formeel humanum dus, waarbij dan implicite lijnen openstaan tot het al of niet aanvaarden ener bijzondere openbaring, die ons de gelegenheid biedt uit het gebroken-schepsel-zijn verlost te worden."

[3]) Id. blz. 346: „De analogia relationis, zoals thans de gewijzigde analogia fidei heet, draagt nu elementen van een zijnsleer, die ons doen afvragen: Waar liggen nu nog de principiële onderscheidingen met het Rooms Katholicisme?

Brunner dan ook: ,,Wirklich, Brunner hat Recht: es ist Neues hineingekommen in der K.D., aber gerade von der anderen Seite her, von einem noch mehr beharrlichen Lauschen auf das Geheimnis des Wortes und nicht von einem halbschlächtigen Anerkennen von Seinskategorien her.''

Alles met elkaar blijkt uit de bovenstaande stemmen, hoe zeer men als van ouds rondom Barth's theologie de degens kruist en hoe moeizaam het is om ook in deze laatste phase van Barth's denken tot de juiste waardering zijner intenties te geraken.

Wij willen ons in de nu volgende poging om enkele hoofdlijnen te schetsen in hoofdzaak oriënteren aan het werk van Von Balthasar. Het is mijn mening, in tegenstelling tot deze auteur, dat er van een toenadering tot het Rooms Katholieke denken over de vraagstukken van openbaring, schepping en anthropologie bij Barth geen sprake is, ondanks het feit, dat Barth veel positiever over de geschapen werkelijkheid spreekt dan ooit vroeger het geval was. Toch betekent dit niet, dat hij over de kern van de zaak, over de verhouding van God en mens vanuit de openbaring anders is gaan denken. Wij kunnen een en ander het beste aantonen door de analogie tussen God en mens, zoals deze door Barth omschreven wordt, kort samen te vatten. Barth zegt dan: ,,Die Analogie zwischen Gott und Mensch ist sehr schlicht, die Existenz im gegenüber vom ich und du. Sie ist zuerst für Gott konstitutiv — im Ewigen gegenüber den drei Personen — sie ist es dann auch für den von Gott geschaffenen Menschen. Vor allem und ursprünglich im gegenüber von Mann und Frau.

En in K.D. III/2, blz. 390, zegt hij: ,,Ist des Menschen Sein in der Begegnung ein Sein in der Entsprechung zu seiner Bestimmung zu Gottes Bundesgenossen, dann ist der Satz unvermeidlich, dass es ein sein in der Entsprechung zu Gott selber ist: zum Sein des Schöpfers.''

Van hier uit komt Barth dan ook tot de conclusie, dat de mens, juist in dit vermogen om mede-mens te zijn en in betrekking tot de ander te staan, als Gods evenbeeld geschapen is. Dit alles wordt ten duidelijkste openbaar in het centrale feit, dat God juist in en door de mens Jezus onze mede-mens wil worden: ,,An der Gottebenbildlichkeit des Menschen Jesus, des Menschen für den Mitmenschen, hat in der tat auch der Mensch überhaupt und im allgemeinen der Mensch mit dem Mitmenschen Anteil. Indem der Mensch überhaupt und im allgemeinen dem Menschen Jesus, seinem Sein für den Mitmenschen — indem aber der Mensch Jesus Gott selber nachgebildet ist, ist auch vom Menschen überhaupt und im allgemeinen,

von seinem Sein mit dem Mitmenschen, zu sagen: er ist geschaffen nach Gottes eigenem Bilde." (K.D. III/2, blz. 390).

Zo omschrijft Barth zelf de analogia fidei als analogia relationis en operationis en voegt er nog eens extra als laatste waarschuwing ook in dit stadium van zijn denken aan toe: „Ueber die Ungleichheit in der Gleichheit dieses Gleichnisses soll nun kein Wort mehr verloren sein. Es liegt auf der Hand, dass es um mehr als um Analogie, d.h. aber um mehr als Gleichheit in der Ungleichheit, nicht gehen kann. Wir wiederholen nur auch hier: Eine Analogie des Seins kommt nicht in Frage, wohl aber eine Analogie der Beziehung." (K.D. III/2, S. 391). En vooral ook: „Es besteht aber — und das ist der positive Sinn des Begriffes Bild — bei aller Ungleichheit doch Entsprechung und Aehnlichkeit zwischen dieser zweiten und jener ersten Beziehung. Keine Entsprechung und Aehnlichkeit des Seins, keine analogia entis; denn das Sein Gottes und das des Menschen sind und bleiben unvergleichlich, aber um dieses doppelte Sein handelt es sich auch nicht, sondern um die Beziehung im Sein Gottes auf der einen und um die Beziehung zwischen dem Sein Gottes und dem des Menschen auf der anderen Seite." (K.D. III/2, S. 262)

Merkwaardige probleemstelling: bij Barth is er geen sprake van, dat de mens door de hem eigen structuur of hoedanigheid drager van het beeld Gods zou zijn, zodat eventueel dit evenbeeld te loor zou kunnen gaan, maar hij „is" beeld Gods in dezen zin, dat hij de geschiktheid (de potentiële mogelijkheid) te allen tijde heeft en behoudt om door de genade tot partner en bondgenoot van God te worden, d.i. met Hem in relatie te treden.

Dit is in hoofdlijnen het meest essentiële, wat Barth over de analogie tussen God en mens van uit de openbaring in Christus en dan ook over de mens als beelddrager Gods te zeggen heeft.

Met het oog hierop meent nu Von Balthasar, dat het verschil tussen de analogia entis en de analogia fidei eigenlijk steeds kleiner wordt. Het bezwaar tegen de analogia entis is, ook zijns inziens, het gevaar, dat het menselijk denken de categorie van het zijn al te speculatief ten grondslag legt aan de verhouding tussen God en mens, terwijl in de analogia fidei de levende relatie tussen het handelen Gods in zijn openbaring en de mens die daarop antwoordt, beter gegarandeerd blijft, waardoor de analogie tussen God en mens onomkeerbaar wordt gemaakt en voortdurend vanuit de Openbaring bepaald blijft.

Von Balthasar meent nu echter, dat deze zienswijze van Barth,

waarin het *handelen* Gods in zijn openbaring aan de mens hoger moet worden gewaardeerd dan de *reflectie* van het menselijk denken aangaande het vergelijkbare zijn van God en mens, allerminst de analogia entis behoeft uit te sluiten. Hij is van mening dat de door Barth verdedigde analogia relationis een typische zijns-verhouding tot uitdrukking brengt en als zodanig de analogia entis insluit. De levende betrekking tussen God en mens, welke van uit de openbaring in Christus geschiedt, is juist die vorm van „zijn" waarin de menselijke potentie tot zijn hoogste bestemming komt. Het gaat dus om de juiste wijze waarop doen (worden) en zijn op elkaar betrekking hebben. Von Balthasar verwijst naar de passage in de K.D. waarin Barth zijn bereidheid uitspreekt om met de analogie-opvatting van Söhngen accoord te gaan, in zoverre deze Rooms Katholieke theoloog constateert, dat alle spreken over *zijns*-analogie tussen God en mens ondergeschikt blijft aan de analogie die door de openbaring van God aan de mens *geschiedt.* [1])

Inderdaad: ware hiermede het probleem ten volle gesteld, dan zouden ook wij bereid zijn om met Von Balthasar en Brunner en Van Oyen ons langzamerhand af te vragen: is er nog wel zoveel reden om de strijd van Barth tegen de analogia entis zo ernstig en principieel op te vatten als in vroegere jaren? [2]) De slotconclusie van Von Balthasar luidt: Barth leert een analogia fidei, die de analogia entis insluit, en de Rooms Katholieke theologie leert een analogia entis, die de analogia fidei insluit; er is dus generlei reden om op dit punt van een principiële tegenstelling, laat staan een onoverbrugbare kloof te blijven spreken.

Von Balthasar heeft echter één belangrijk aspect in Barth's denken over de analogie uitermate verwaarloosd, waardoor hij de

---

[1]) Vgl. K.D., II/1, S. 91: „Gibt es eine Analogie zwischen Gott und Mensch – eine Analogie die dann ganz gewiss eine Analogie des seienden Hüben und Drüben sein wird – wie kann sie dann eine andere sein, als die durch das Werk und Handeln Gottes selbst gesetzte und geschaffene, die von Gott und nur von Gott her, und also im Glauben und allein im Glauben wirklich Analogie des Seienden?"

[2]) Vgl. Brunner, *Z.f. Th. u. K.*, 48. Jhrg., 1951, Heft 1, S. 93: „Wenn aber Barth weiterhin und immerfort darauf Gewicht legt, dass der Mensch sein Sein in dieser Relation habe, dass es sich da um eine ontologische Bestimmung handle, so ist doch wohl der Schluss unvermeidlich, dass eben darum diese analogia relationis zugleich eine analogia entis sei." ... „Die Gründe, die Barth gegen diese Konsequenz anführt, sind nicht stichhaltig. Denn auch eine analogia entis – sogar diejenige im katholischen Sinn – setzt immer als Erstes voraus, dass Gottes Sein und des Menschen Sein unähnlich sind, so wie das esse a se und das esse a deo unähnlich sind. Es ist eine Analogie des Grundverschiedenen, nämlich des göttlich-unabhängigen und des kreaturlich-abhängigen Seins."

diepte van de tegenstelling tot de Rooms Katholieke en tot veel Protestantse theologie niet meer juist ziet. Zijn grote misverstand blijkt op blz. 124 van zijn boek, waar hij betoogt, dat Barth, door het wonder der menswording Gods in de Christologie centraal te stellen, de analogie tussen God en mens onherroepelijk in de openbaring zelf tot uitdrukking heeft gebracht. Hij constateert dan, dat in de Prolegomena van de K.D. nog vaak gesproken kon worden van een tegenstelling tussen het woord van God en de wereldse gestalte waarin dit woord zich verbergt, en besluit met de conclusie, dat vanuit de Christologie van Barth deze vroegere gedachten over een tegenstelling tussen God en wereld nu definitief overwonnen zijn. [1])

Von Balthasar besluit echter te snel vanuit de volle openbaring van God in het mens-zijn van Jezus tot een analogie tussen God en wereld, welke Barth zeer zeker niet bedoelt. Dit blijkt onmiddellijk wanneer hij, na de analogia fidei bij Barth beschreven te hebben, plotseling niet begrijpt, waarom Barth slechts van een analogia attributionis extrinseca wil spreken en hardnekkig weigert de analogie van wereld en mens met God als een intrinsieke kwaliteit van de geschapenheid op te vatten. [2])

Het is juist deze weigering waardoor Barth ten scherpste demonstreert — wat hij elders ook steeds blijft herhalen — dat alle erkennen van de analogia fidei niets afdoet aan de absoluut blijvende tegenstelling en onvergelijkbaarheid tussen God en mens. Men mag de analogia relationis niet verzwakken en compromitteren met de analogia entis door het feit, dat God in Christus onze menselijke

---

[1]) Vgl. Von Balthasar, S. 124: „Noch die Prolegomena sprachen von Gegensatz, Widerspruch zwischen dem Wort Gottes und seiner Gestalt in der Bibel, Verkündigung, Theologie. Dieser Gedanke – und damit auf ihn aufgebaute theologische Methologie – ist schlechterdings überholt, wo der Gedanke der Menschwerdung durchgeführt wird."

[2]) Vgl. Von Balthasar, S. 120: „Wenn aber Barth darauf besteht, im Hinblick auf die protestantische Rechtfertigungslehre hier von einer analogia attributionis extrinseca zu reden, weil die durch die Gnade hergestellte Beziehung dem Geschöpf nicht als solchem und innerlich, proprie, zu eigen sei, so dürfte das in unserem zusammenhang als eine von der Sache selbst widerlegte Konsequenzmacherei zu bezeichnen sein."

Vgl. ook Barth's bestrijding van A. Quenstedt's leer over de analogia attributionis intrinseca in K.D. II/1, S. 270 „Dasjenige was das Geschöpf zu Analogon Gottes macht, liegt nicht in ihm und seiner Natur, auch nicht in dem Sinn, dass Gott etwas von den in der Natur des Geschöpfs Liegenden von sich aus als Analogon anerkennen und annehmen würde. Es liegt dasjenige, was das Geschöpf zum Analogon Gottes macht, vielmehr allein in der Wahrhaftigkeit des in der Erkenntnis Gottes analog erkannten Gegenstandes und also Gottes selber. Sie ist ihm also extrinsece in Form von apprehensio und gerade nicht intrinsece zu eigen."

werkelijkheid gebruikt om zich daarin te openbaren, zodanig uit te leggen, dat daardoor het mens-zijn en de geschapenheid in zichzelf enige gelijkenis met God zouden vertonen. Dit veronderstelt Von Balthasar voortdurend bij Barth en daardoor moet hij diens theologie misverstaan.

Het indrukwekkende van Barth's hele theologie van de Römerbrief tot en met K.D. III/4 is nu juist, dat het woord Gods, zonder aan werkelijkheid iets in te boeten, in het menszijn van Christus zich ten volle *verbergt* en ook verborgen blijft. Hierdoor wordt de menswording niet minder reëel en evenmin betekent dit, dat de schepping en dus ook ons menszijn ophouden in zichzelf goed te zijn en bruikbaar als instrument van God's openbaring aan ons. [1]) De openbaring van God geschiedt in een ,,Gestalt die Er selbst nicht ist''; daardoor blijft Hij ons ,,gerade im Sein und Wesen seiner Gottheit verborgen''. Het is niet zo, dat God, doordat Hij in Zijn openbaring beschikt over onze woorden, begrippen en voorstellingen, deze nu ook in zichzelf maakt tot wat ze niet zijn, namelijk enigermate gelijkend op Hemzelf. Integendeel: onze menselijke natuur en ook de goedgeschapen werkelijkheid blijven wat zij zijn: op geen enkel punt met Hem vergelijkbaar en dus ongelijksoortig. Niet door wat de geschapen werkelijkheid in zichzelf *is* maar door wat God met haar *doet* kan zij openbaringsmiddel van hemzelf worden.

Alles komt er op aan — als wij Barth werkelijk willen verstaan — of wij met dit principieel verbergend karakter van de openbaring in Christus rekening willen blijven houden. Van hieruit wordt het volkomen duidelijk dat Barth nooit verder kan komen dan de erkenning ener analogia relationis, welke nader omschreven moet worden als analogia attributionis extrinseca. Immers: niet in wat de beide vergelijkbare grootheden God en mens zijn, ligt de verantwoording van hun Analogon, maar uitsluitend in het feit dat zij

---

[1]) Vgl. Barth, *K.D.* II/1, S. 59: ,,Indem die Kreatur in ihrer Gegenständigkeit zum Repräsentanten der Gegenständlichkeit Gottes selbst wird, verdeckt sie diese. Indem Gott sich durch sie für uns sichtbar macht, erträgt er es, als der der er in sich selbst ist und als der er sichselbst erkennt, unsichtbar zu bleiben. Indem er uns bekannt wird, wird er sich selber – in dem Mittel und Zeichen dessen er sich bedient, um uns bekannt zu werden – fremd und uneigentlich." ...,,Das er gerade so seine Herrlichkeit offenbart, ist wohl wahr aber man übersehe nicht: indem er sie so offenbart – verbirgt er sie auch." ... ,,Es geschieht auf der ganzen Linie indem Enthüllung geschieht, auch Verhüllung, indem Gott seine Herrschaft aufrichtet, auch jene Selbsterniedrigung und Selbstentfremdung Gottes, indem er sich offenbart, auch die Bestätigung seiner Verborgenheit."

— hoewel volstrekt onvergelijkbaar blijvend — nochtans in relatie tot elkaar kunnen staan. Dit laatste kan echter alleen wanneer het woord van God zich in de verborgenheid van deze wereld en ons mens-zijn bekend wil maken.

Bij Von Balthasar heeft men echter voortdurend de indruk dat met het feit, dat God onze begrippen, woorden en voorstellingen gebruikt om zich te openbaren, de oplossing van het probleem reeds gegeven is, zonder dat op het verbergend karakter dezer openbaring acht gegeven wordt. [1]) Bij Barth daarentegen is het probleem veel scherper gesteld wanneer hij betoogt, dat God in het mens-zijn van Christus objectief en ook in onze woorden en begrippen subjectief volstrekt verborgen is, opdat Hij zo en niet anders tot ons spreken zou en met ons in gemeenschap zou treden.

Alles wat Barth van de analogia relationis zegt: het Gegenübersein van ich und du, de Mit-Menschlichkeit, de betrekking van man en vrouw, de inwendig trinitarische relatie tussen Vader, Zoon en Heilige Geest, al deze zo men wil „zijns-categorieën van relatie" staan onder het grote voorbehoud van de verberging Gods in zijn openbaring. Vanuit dit voorbehoud kan Barth zelfs toegeven dat wij niet al te veel ressentiment tegen het gebruik van het zijnsbegrip moeten hebben. [2]) En tevens moet het volgens hem mogelijk zijn de gansche creatuur als tolk, spiegel en Schauplatz van Gods openbaring te waarderen. In deze zin kan ook het woord van Thomas aanvaard worden: „Gratia non tollit, sed perficit naturam." [3])

Dit alles en nog veel meer in de leer aangaande Schepping en de mens, is niet in strijd met Barth's vroegere bedoelingen; het is de diepste en meest brede doordenking daarvan. Het reeds in de Römerbrief door Barth geleerde „unendliche qualitative Unterschied zwischen Gott und Mensch", ons in de openbaring der verborgenheid nader ontvouwd, verhindert Barth in genen dele om veel

---

[1]) *K.D.*, II/1, S. 118, „Die Wahrheit, die unsere Begriffe von sich aus enthaltet, ist, ihrem Gegenstände entsprechend, jedenfalls eine geschaffene, relative, endliche Wahrheit. Um zur Bezeichnung Gottes auszureichen, muss Gott von sich aus die Beziehung zwischen ihrer Weltlichkeit und seiner Göttlichkeit herstellen. Er erwählt unsere Wahrheit zum Ausdruck seiner Wahrheit. Dieser Akt – hier liegt das Entscheidende – ist aber kein willkürlicher, kein nominalistischer, vielmehr begründet darin, dass unsere Wahrheit immer schon Gott gehört, wie auch unser Sein von der Schöpfung mehr sein als unser ist.

[2]) *K.D.*, II/1, S. 291f.: „Wir dürfen einem Ressentiment gegen den Seinsbegriff als solchen nicht Folge geben, müssen vielmehr auch den Seinsbegriff an dieser Stelle in aller Unbefangenheit aufnehmen."

[3]) *K.D.*, II/1, S. 463.

positiever dan vroeger over Gods goede schepping en de humaniteit te spreken.

De fout van Von Balthasar en Emil Brunner is, dat zij door dit laatste zo getroffen zijn, dat zij de vooronderstellingen van Barth's Anthropologie en Christologie, welke vooral in K.D. II/1 uitvoerig werden uiteengezet, niet meer ten volle laten gelden. Men mag echter de delen van de K.D. niet op een dergelijke wijze los van elkaar maken en ten slotte tegen elkaar uitspelen.

Het grote werk van Von Balthasar betoont zich, zoals wij zagen zeer ingenomen over de steeds toenemend positieve waardering waarmee Barth spreekt over Gods goede schepping en ook over de mens als beelddrager Gods vanuit de analogia relationis. De uitdrukkelijke verklaring van Barth aangaande de zichzelf gelijk blijvende menselijke natuur, die niet in zichzelf bedorven is maar slechts door het negeren van Gods genade van Hem vervreemd is geraakt, en de steeds terugkerende verzekering dat alle menselijke verkeerdheid het rechte werk van God in de menselijke natuur niet slecht kan maken en dat de humaniteit ondanks de zonde toch blijft voortbestaan, dat alles biedt volgens Von Balthasar nieuwe en in vergelijking met vroeger rijke gespreksmogelijkheden met humanisme en met de Rooms Katholieke theologie. We hebben hierboven gezien, hoe zeer dit alles Von Balthasar er toe verleid heeft om de diepe kloof tussen Barth en de Rooms Katholieke theologie in de Christologie en de Anthropologie te miskennen, aangezien hij de vooronderstellingen, met name het verbergend karakter van alle Woord-openbaring bij Barth, onvoldoende in rekening brengt. Van hieruit komt Von Balthasar er toe om aan de tegenstelling tussen analogia fidei en analogia entis haar oorspronkelijke scherpte te ontnemen en beide door elkaar te laten bepalen, zulks in uitdrukkelijke afwijking van hetgeen Barth ons hierover leert. Zijn poging om het Rooms Katholieke denken op het punt van de verhouding tussen natuur en genade met Barth te verzoenen, moet dan ook als een mislukking beschouwd worden.

Wij wenden ons thans nog tot enkele auteurs uit het Protestantse kamp, die in de bovengenoemde anthropologische inzichten van Barth aanleiding vonden een toenemende bezorgdheid te tonen over zo veel „Licht-theologie", waarin zo positief over de onbedorven schepping gesproken wordt. Men vraagt zich met zorg af, of het werkelijk Barth's bedoeling is, dat de menselijke natuur als zodanig deel heeft aan Gods genade en of zodoende de Scheppingsgenade

niet voorbarig met de verlossingsgenade vereenzelvigd wordt. [1])

Wat nu de verhouding tussen scheppingsgenade en verlossingsgenade betreft, nog het volgende: Prof. Miskotte heeft zeer duidelijk gesteld, dat het bij Barth inderdaad in beide gevallen om een en dezelfde genade handelt, echter met dien verstande dat de Schepping (en dus ook de menselijke natuur) als ,,Erstellung des Raumes für die Geschichte des Gnadenbundes'' of anders gezegd als ,,äussere Grund des Bundes'' moet worden beschouwd, terwijl het Verbond als ,,innere Grund der Schöpfung'' mag worden opgevat. Dit betekent dus, dat de Schepping gefundeerd is in de ene en ondeelbare genade van het Verbond, dat God met de mensen onderhoudt, maar het betekent niet, dat er geen onderscheiding tussen scheppings- en verbondsgenade zou zijn en dat wij ze willekeurig kunnen verwisselen. Met het oog op de mens als schepsel zegt Barth uitdrukkelijk, dat de natuur slechts ,,Schauplatz'' der genade is en alleen als zodanig en met het oog hierop door God is ingericht. [2]) Von Balthasar heeft hier scherper gezien dan Brunner wanneer hij de verhouding tussen schepping en verbondsgenade als volgt omschrijft: ,,Man kann also nur beides gleichzeitig sehen und sagen, dass der Mensch, der eine eigene geschöpfliche Natur und Analogie hat, einmal von der Gnade herkommt — so fern die Schöpfung in Christus grundgelegt ist — und sodann auf die Gnade hinzielt, so fern die Schöpfung selbst nicht die Menschwerdungsordnung ist, sondern ihre Voraussetzung.'' (Von Balthasar, S. 137).

Wanneer Barth zegt, dat de verhouding tot God een wezenskenmerk van ons mens-zijn is en dat de mens van huis uit als een in betrekking tot God staand wezen gedacht moet worden, dan geldt

---

[1]) Vgl. Brunner, Z. f. Th. u. K., 48. Jahrg., '49, Heft I, S. 98–99, ,,Aber nun scheint Barth nicht nur dies zu meinen, sondern auch etwas anderes, nämlich das jeder Mensch als solcher an der Gnade Jesu Christi teil hat – nicht etwa durch den Glauben, sondern dadurch, dass er geschaffen ist, dadurch, dass er als Mensch geboren ist.'' ... ,,Das heisst aber nichts anderes, als dass das Schöpfungswerk und das Heilswerk, der Schöpfungsbund und der Versöhnungsbund identisch sind.''

[2]) Vgl. Barth, *K.D.* I/1, S. 421. ,,Die Offenbarung ist nicht die Schöpfung oder eine Fortsetzung der Schöpfung, sondern über die Schöpfung hinaus ein unbegreiflich neues Werk Gottes''. En ook *K.D.* II/1, S. 572, ,,Wie sollte ihm Gnade als Gnade widerfahren, wenn sie sich mit der Natur einfach decken würde, wenn die Natur als solche Gnade wäre? Die Gnade ist gerade das Geheimnis, gerade der uns verborgene Sinn der Natur, und wenn die Gnade sich offenbart, dan hört zwar die Natur nicht auf, – wie sollte sie aufhören, da Gott nicht aufhört, ihr Schöpfer zu sein – da ist aber im Mitten der Natur mehr als Natur, da wird die Natur selber zum Schauplatz der Gnade, da wird die Gnade in ihrer Herrschaft über die Natur und also in ihrer Freiheit ihr gegenüber sichtbar.''

dat niet zonder dat de openbaring van God onze menselijke natuur daartoe in gebruik neemt en geschikt maakt. (Vgl. Barth III/2, S. 267/68).

Wanneer wij thans tot een eigen waardering van Barth's leer aangaande de Schepping en de mens trachten te geraken, dan kunnen wij beginnen, met Prof. Miskotte in te stemmen met te constateren, dat in vrijwel de gehele orthodoxe leertraditie nog nimmer sprake was van een zo positieve waardering van de Schepping als rustend in het een en ondeelbaar werk van Gods genadig bezig zijn met de mens en de wereld. De gehele reformatorische theologie heeft nimmer kans gezien op zo Bijbelse wijze de natuur des mensen te omschrijven als de vrijheid om in gehoorzaamheid aan God te leven. Niet alleen de Lutherse theologie maar ook de Calvinistische traditie heeft al te vaak ten onrechte geweigerd de natuur van mens en wereld in de scheppingsgenade te funderen, waardoor noch de door God gewilde werkelijkheid der schepping, noch het daarin zich realiserend genadeverbond voldoende tot hun recht kwamen. De Lutherse theologie heeft van meet af aan een dualiteit tussen schepping en genadeverbond gesteld, waardoor het onmogelijk was tot een positieve leer aangaande Gods goede schepping te geraken. De Calvinistische theologie heeft het verband tussen schepping en genadeverbond veel duidelijker doorzien maar is in de uitwerking blijven steken. Men heeft over het algemeen de scheppingsleer veel te sterk vanuit de zondeleer laten beheersen. Men behoeft in de reformatorische theologie echter niets prijs te geven van de ernst der hamartiologie en kan zelfs tegenover Brunner de zonde als ,,mala concupiscentia'' blijven verdedigen zonder dat ontkend behoeft te worden dat de schepping als geheel en de menselijke natuur in het bijzonder niet ophouden hun door God gewilde structuur te behouden. Er zit in de laatste delen van Barth's Dogmatik, zonder de samenhang met het geheel te verbreken, een toenemende erkenning van de Bijbelse levensvreugde, welke vanuit de volheid van Gods openbaring in Christus veel te lang in onze Protestantse theologie ontbroken heeft.

Toch blijven ook bij ons nog ernstige vragen over. De streng volgehouden afwijzing der analogia entis, geplaatst tegen de achtergrond van het verbergend karakter der Woord-openbaring, verwekt een toenemende spanning binnen Barth's eigen oeuvre. Enerzijds: een openheid voor de wereld, een van uit de Christocentrische openbaring gerichte bemoeienis Gods met alles was des

mensen en van deze wereld is in een reddende en behoudende zin des woords, anderzijds blijft juist in de Christus-openbaring de diepe kloof geconcentreerd tussen het mens-zijn en de wereld die op geen enkel punt in zich zelf vergelijkbaar zijn met de God der openbaring.

Von Balthasar vat zijn — ondanks de boven aangetoonde gebreken — meesterlijke schets van Barth's theologisch oeuvre samen door te verwijzen naar het beeld van de zandloper, in dier voege, dat de zich openbarende God via de mens-wording in Christus universeel in deze wereld regeert. Dit beeld is zeer toepasselijk en illustreert 1. hoe alles aan onze kant uitsluitend mogelijk is in een permanent ontvangende reactie op hetgeen God doet, en 2. wordt duidelijk en scherper nog dan door Von Balthasar zelf bedoeld, de verborgenheid van Gods openbaring juist in dit centrale punt van de mens-wording: immers, de menselijke natuur van Christus is nooit *in zich zelf* in enigerlei zin Beeld Gods, maar altijd slechts voor zover God zich daarin totaal ontledigt, d.i. verbergt, en alleen zo dit mens-zijn tot middel Zijner openbaring maakt. Niet wat ons menszijn in zichzelf waard is, maar slechts de wijze waarop het met God in relatie treedt, is criterium voor Barth's theologie. De strijd tegen de analogia entis en daarmee de ontkenning van de in God gefundeerde kwaliteit van ons mens-zijn en van deze wereld, blijft het critieke punt, en tevens de zware slagschaduw die alle spreken over schepping en humaniteit begeleidt.

In dit licht krijgt de gehele anthropologie en ook de scheppingsleer van Barth iets onwaarachtigs en dubbelzinnigs. Er is immers geen sprake van dat God zich in de werken zijner handen *direct* openbaart en dat wij — zij het op voorzichtige wijze — met Calvijn mogen belijden dat de natuur goddelijk is. [1])

Het is onze overtuiging dat het belijden van Gods goede schepping en ook van een geschenk der humaniteit niet voldoende is, wanneer Barth tegelijkertijd weigert in de geschapen werkelijkheid iets meer dan de verborgenheid van Gods Woord te ontdekken. Er is, ondanks de boven besproken critiek van Protestantse zijde, door Barth niet te veel maar nog altijd principieel te weinig recht gedaan aan de schepping als openbaring van de werken van Gods hand. Er is nog steeds een principiele weigering van Barth om de openbaring in Christus te verstaan zonder haar direct in verberging te doen opgaan. Daarom kunnen schepping en mens-zijn bij hem nimmer

[1]) Vgl. Calvijn, *Institutie* I, „Nulla est mundi particula, in qua non scintillae saltem aliquae gloriae ejus emicare cernantur".

worden wat ze o.i. in de Bijbel wel zijn: *in zichzelf* naar Gods beeld en gelijkenis; daarom blijft Barth op de drempel staan der analogia relationis tussen God en mens, die geen punten van overeenkomst bezitten, in stede van door te stoten tot de volheid der openbaring Gods waarin de mens met al zijn geschapen kwaliteiten werkelijk een reële afbeelding van de grote Schepper van het helal mag heten. Wij weten dat deze zienswijze diametraal afwijkt van hetgeen Barth ons als de rechte leer voorhoudt. Maar het doordenken van de verhouding tussen openbaring en werkelijkheid van uit de Bijbel dwingt ons het probleem zo te stellen.

Zoals de zaken nu staan in de K.D. hebben wij voortdurend het gevoel dat Barth met de ene hand geeft wat hij met de andere terugneemt. Zolang deus absconditus en deus revelatus in de openbaring coincideren, blijft alle spreken over de goede schepping en de van God gewilde humaniteit en vooral ook over de mens als beelddrager Gods, aan een laatste reserve onderworpen, waardoor de intrinsieke gelijkenis tussen Schepper en schepsel niet tot haar recht komt.

Iets van deze moeilijkheden blijkt uit de discussies rondom het boek van Prof. Dr G. C. Berkouwer, naar aanleiding waarvan Dr H. Berkhof enige artikelen publiceerde in het weekblad In de Waagschaal. Berkhof toont zeer terecht aan, dat er tussen Woord en Daad Gods in zijn openbaring geen scheiding mag worden gemaakt en dat de eventuele openbaring van God in de Schepping (= algemene openbaring) in zekere zin onvolledig is, aangezien hier strikt genomen niet van zelf-openbaring van God sprake is. Dit zij volledig toegegeven: toch blijft de noodzaak bestaan om de scheppingsopenbaring afzonderlijk te vermelden en daarin ook beslist meer te veronderstellen dan wat Barth noemt een ,,Erstellung des Raumes für die Geschichte des Gnadenbundes''. De scheppingsopenbaring, verstaan in de zin van de Calvinistische traditie, betekent wel degelijk ook dat de schepping deel heeft (participeert) aan het wezen Gods en dat openbaring en verberging Gods niet samenvallen. [1]) Mens en Schepping zijn beslist veel meer dan reflector of Schauplatz van het handelen Gods. Zeer terecht zegt Dr Berkouwer dat

[1]) Vgl. Bavinck, *Geref. Dogmatiek*, deel II, blz. 24, ,,De vraag naar de kenbaarheid Gods is daarmede herleid tot deze andere, of God zich heeft willen en kunnen openbaren in de wereld der schepselen.'' En vooral blz. 76, ,,God openbaart zich in zijn werken, en naar die openbaring wordt Hij door ons genoemd. Hij vergunt het ons, Hem te noemen in onze zwakke menselijke taal, omdat hij zelf in de schepselen Zijn deugden voor ons heeft ten toon gespreid.''

Barth vanuit zijn openbaringsbeschouwing, welke openbaring en „Selbstentfremdung" onlosmakelijk met elkaar verbindt, geen oog kan hebben voor wat de Bijbel als algemene openbaring (scheppingsopenbaring) verstaat. [1])

De reactie op de enorme reserve die Barth zich ten aanzien van de leer der schepping heeft opgelegd en die hem tot het uiterste waakzaam doet blijven om het karakter van de openbaring als verberging Gods te handhaven en van daar uit stelling doet nemen tegenover iedere poging om aan de geschapen werkelijkheid enige intrinsieke gelijkenis met God toe te kennen en de analogia relationis uit te breiden tot een analogia entis, vinden wij ongetwijfeld in de wijze waarop Dr A. E. Loen de problemen van schepping en werkelijkheid in het licht der openbaring behandelt. Wij menen dat Loen de dingen zeer juist gezien heeft wanneer hij zegt dat de geschapenheid in zichzelve openbarend is. [2]) Niet in die zin, dat God eenmaal een scheppingsdaad verricht heeft, maar dat hij nog heden ten dage in zijn bewarend en regerend handelen deze schepping voortzet. Hiermee heeft Loen de scheppingsleer uitgewerkt in de richting der creatio continua, radicaler dan zowel de Protestantse als de Katholieke theologie plegen te doen. Hij gaat zelfs zo ver dat hij betoogt, dat er niet alleen in de tijd plaats is voor de schepping maar dat de tijd zelf de orde der scheppende openbaring is. [3])

---

[1]) Vgl. G. C. Berkouwer, *Dogmatische Studiën*, 1951, *De Algemene Openbaring*, blz. 251: „Want wel zegt de Schrift, dat de mens van nature de waarheid Gods in zijn openbaring (in zijn werken) ten onder houdt, maar men zal nimmer mogen zeggen, dat God zich in de natuur en in de geschiedenis *niet* openbaart. Deze „verberging" waarvan men spreekt, is èn in de natuur èn in de geschiedenis altijd de „verberging" zoals we haar in de Evangeliën aantreffen: „en zij verstonden het niet". Het is het „verborgenzijn" door de ontvankelijkheid en de verblinding heen." En ook blz. 247: „Deze verzoening onderstelt de vervreemding van de heerlijkheid Gods, waarin Hij zich openbaarde in de gemeenschap der mensen, waarin Hij zich *niet* verborg en *niet* verborgen was door de creatuurlijkheid der openbaringsinstrumenten, maar zich openbaarde in de onlosmakelijke verbondenheid van zijn Woord en Daad."

[2]) Vgl. A. E. Loen, *Inleiding tot de Wijsbegeerte*, 's-Gravenhage 1947, blz. 180: „Indien het echter waar is, dat alle dingen door en tot Christus zijn geschapen, indien dus Christus de grond en het doel is der Schepping, dan is de openbaring scheppend en de schepping openbarend." En ook in zijn artikel in *De Christen-Academicus en de Wetenschap*, Amst. 1949, blz. 106, „De waarheid Gods is zijn onverborgenheid; en, juist daarom, ook de onverborgenheid van het werk zijner schepping, en van het geschapene."

[3]) Vgl. Loen in zijn artikel *Rehabilitatie der Ontologie* in: Nederlands Theologisch Tijdschrift, Februari 1950, blz. 115 en 116: „In het algemeen moet dan opgemerkt worden, dat de openbaring scheppend is. Indien dit juist is, dan is daarmede ter zijde gesteld, niet alleen de vulgaire ontologie, waarover ik sprak, maar ook elke ontologie, die aan mens en wereld een eigen zijn toekent, dat aan de openbaring vooraf gaat. Want dan is openbaring niet mededeling van waarheid aan de mens, die ook zonder dat wel reilt

Op dit punt zijn Loen en Barth wel bijzonder ver van elkaar verwijderd.

De consequentie van Loen's standpunt is dus dat niet alleen de Schepping in zichzelve met haar Schepper een intrinsieke gelijkenis vertoont, maar dat mens en schepping in het tijdelijk proces van Gods scheppende openbaring betrokken zijn. Dit betekent, dat de schepping en daarmede de gehele cosmische werkelijkheid niet alleen naar God als haar Schepper verwijst of met Hem in relatie staat, maar dat zij zelf Gods scheppende openbaring is. De dialektiek tussen openbaring en verborgenheid, die de veiligheidsklep was waardoor de overgang van analogia relationis naar analogia entis bewaard bleef, is hier wel volkomen prijs gegeven.

Loen meent, dat alleen op deze wijze het weer mogelijk wordt om mens en wereld in hun existentie op Gods Woord te betrekken. Scheppingsopenbaring is niet een kant en klare stand van zaken, waarin de mens en de kosmos eens voor al hun gestalte hebben ontvangen, maar een wordend proces. Schepping is de tijdelijke uiteenstelling van Gods openbaringsdaden.

Alleen van uit deze volgens Loen Bijbelse scheppingsgedachte wordt van God uit aan de werkelijkheid van mens en wereld recht gedaan en wordt het ook weer mogelijk om van uit de Bijbel tot een werkelijkheidsleer (ontologie) te geraken zonder in een hoogmoedige zijns-speculatie van het menselijk denken verstrikt te raken. [1]) Mede door deze Bijbelse ontologie is het, naar Loen meent, mogelijk om het verloren contact tussen wijsbegeerte en theologie te herstellen. Immers: een van de ergste verwaarlozingen der theologie is, dat zij, door het ontbreken ener Bijbels verantwoorde ontologie, heeft moeten aanzien dat zowel de opvattingen aangaande de tijd als ook aangaande de mens als „deel ener in zichzelf rustende kosmos" geleid hebben tot een volkomen geseculariseerde werkelijkheidsopvatting, die de juiste kijk op de werkelijkheid als Gods

---

en zeilt, zij het ook slecht, en ook niet een gratia superaddita aan een natuur, die haar goede schepping als onveranderlijk bezit uit het verleden meedraagt. Dan zijn schepping en openbaring niet gescheiden door een tijdsverloop van zelfstandig zijn. Maar dan zijn mens en wereld heden in hun existentie op Gods woord aangewezen, dan ontvangen zij het aanzien heden uit het Woord dat hen schept."

[1]) Loen's opvatting inzake de anthropologie doet denken aan een analogia existentialis, mens-zijn is niet: in een ongeweten scheppingsdaad tot aanzijn geroepen *zijn*, maar: door Gods woord in het heden tot aanzijn geroepen *worden*. In ieder geval is Loen het op dit punt met Barth en menige existentialist eens: „esse sequitur operari". (vlg. ook de Thomist Söhngen; het „doen" is meer omvattend dan het statisch begripmatig geöriënteerde „zijn".)

schepping zowel binnen als buiten de theologie volkomen verloren heeft doen gaan. [1]) Pas wanneer onze werkelijkheidsbeleving en ons denken daarover theologisch en wijsgerig vanuit de scheppende openbaring Gods weer wordt geïntegreerd, zal dit euvel hersteld kunnen worden. Het valt niet te ontkennen dat Loen, met zijn opvatting over de scheppingsopenbaring als creatio continua, moeite genoeg zal hebben om de in onze theologie terecht klassiek geworden onderscheiding tussen Schepper en schepsel te behouden en niet ontijdig in het moeras van Monisme of Pantheisme terecht te komen.

In zake het gesprek tussen theologie en wijsbegeerte opent de scheppingsopvatting van Loen inderdaad wijde perspectieven.

Wanneer in de wijsbegeerte ooit weer plaats wil komen voor een hernieuwde synthese van denken en geloof, die ook vanuit de Bijbel te verantwoorden is, dan zullen we allereerst moeten ophouden met een zogenaamd profaan werkelijkheidsbeeld van de natuur- en geesteswetenschappen te construeren naast datgene wat vanuit de openbaring Gods over de werkelijkheid van mens en wereld te zeggen valt, dan zal ook het dubbele regiment van de redekennis naast de openbaringskennis moeten verdwijnen en dan zal de rede, zoals Loen zegt, op een of andere wijze haar inhoud uit de openbaring moeten ontvangen. Wijlen Prof. Dr Ph. Kohnstamm in zijn onlangs verschenen prachtig en evenwichtig gesteld overzicht over de verhouding van wijsbegeerte en Christendom heden, in het laatste deel der Cultuurgeschiedenis van het Christendom, gewaagt van de drempel waarop wij staan van de derde naar de vierde phase in het Europese denken en van de mogelijkheid dat wij een tijd tegemoet gaan, waarin de verhouding tussen denken en transcendent Gezag binnen ons leven zal gelijken op de poging van de Middeleeuwen om rede en openbaring in een positieve zin op elkaar te betrekken. Ook voor Kohnstamm is de aanvaarding ener algemene of scheppingsopenbaring een niet onbelangrijk theologisch argument, waardoor de communicatie tussen theologie en wetenschap mogelijk blijft. [2])

---

[1]) Vgl. Loen, *Nederl. Theologisch Tijdschrift,* Februari 1950, blz. 211: „Volgens de vulgaire ontologie is de mens een somatisch-psychisch-geestelijk wezen, een begrijpende onbegrepenheid, in zijn „zijn" raadselachtig, deel uitmakend van de in zich rustende natuurlijk-geestelijke cosmos en zich toch ook op raadselachtige wijze daartegenover stellend." En blz. 209: „Wat is het gevolg, indien de theologie *elke* ontologie afwijst? Het gevolg is, dat dan een wereldse ontologie binnensluipt, die niet als zodanig wordt onderkend en oncritisch wordt aanvaard."

[2]) Vgl. Kohnstamm in: *De Christen-academicus en de Wetenschap,* blz. 33: „Theologisch gesproken ligt dat daaraan, dat wetenschap – en, in het algemeen, cultuur-beoefenen niet

Ook voor de wijsbegeerte der Wetsidee zal de doordenking van de wijze waarop de kosmische tijd betrokken is op haar transcendente oorsprong in God, die de kosmische tijdsorde in de zinbreking harer modaliteiten doet ontplooien, een groot probleem blijven. De wijsbegeerte der Wetsidee zal zich nog moeten afvragen, juist naar aanleiding van haar opvatting aangaande het tijdsbegrip, in hoeverre ook voor haar de openbaring een continu scheppend karakter heeft, hetgeen weer kan leiden tot een hernieuwde theologische bezinning op het leerstuk der Schepping.

Uit al het voorgaande is wel genoegzaam gebleken, dat de plaats van de Schepping en inzonderheid van de menselijke creatuur in de openbaring Gods niet alleen strikt theologisch van actueel belang is, maar ook onmiddellijk de verhouding tussen theologie en wijsbegeerte raakt.

De analogie tussen Schepper en Schepping, gelijk door Barth opgevat, miskent Gods algemene openbaring in de werken zijner handen en doet, ondanks zeer positieve waardering over de goedheid der Schepping, principieel tekort aan de Bijbelse gegevens. Er is en blijft bij Barth een laatste reserve ten opzichte van het van Godswege aanvaarden van de op Hem gelijkende structuur van mens en wereld. Dit heeft tot gevolg, dat Barth nimmer ten volle tot een Bijbelse ontologie zal kunnen komen zonder een aantal zijner vooronderstellingen prijs te geven. Het betekent ook, dat bij Barth het gesprek tussen theologie en wijsbegeerte minder vruchtbaar zal blijven dan voor beiden te wensen ware.

---

een „weltlich Ding" is, naar de wijze waarop Luther onderscheid maakte tussen „weltlich" en „christlich", maar dat het bearbeiden van deze terreinen behoort tot het terrein der „gemene gratie", waarop de Christen ook de mens ontmoeten kan, die zichzelf niet kent als schepsel Gods, zonder daardoor op te houden het te zijn."

OUDE TESTAMENT

D. J. BAARSLAG, *Uit de wolk der getuigen*, Uitg. J. N. Voorhoeve, Den Haag.

Een reeks karakteristieken van profetische gestalten in het Oude Testament. Niet alleen de meeste „schriftprofeten" worden hier in het kort vanuit een bepaald aspect belicht, maar ook Mozes, Elia, Micha, de zoon van Jimla en de dichters van enkele psalmen. Baarslag houdt ook de „Engel des Heren" uit Richteren 2, door hem „Bode des Heren" genoemd, voor een menselijke, profetische gestalte. Gelukkig komen er nu bijna geen citaten in dit boek voor, in tegenstelling met wat wij anders van Baarslag gewend zijn. Wat hetzelfde is gebleven, dat is het aan de schrijver eigene mixtum compositum van nogal eens wonderlijke exegetische vondsten en practicale toepassingen, van persoonlijke exclamaties en theologische visies met of zonder vaart. Er zijn soms heel oude stokpaardjes bij! Ik lees b.v. op blz. 39: „Men spreekt in onze tijd veel van Kerkherstel en ziet dan naar Dordt. Ik geloof vast en zeker, dat men terug moet gaan met Kerkherstel tot vóór Dordt, tot op de tijd van het enthousiaste geloofsleven uit de tijd der hagepreken, van voor die reglementering en geloofsdwang van Dordt..." Ik weet niet, welke tijd de schrijver „onze tijd" noemt, maar ik krijg wel de indruk dat hij heel oud is. De voortreffelijke uitbeelding echter der historische situatie's, waarin deze profetische gestalten hun getuigenissen gaven, doet ons dergelijke kreten gaarne op de koop toe nemen. Alleen één ding moet me van het hart: dat ge-„jij" en ge-„jou" van profeten en koningen in Israel wil er bij mij niet erg in. Het zal wel ter wille van de populariteit zijn, maar het maakt op mij de indruk van stijlloosheid, vooral daar het nergens consequent wordt volgehouden, maar zij soms op de meest onverhoedse ogenblikken weer „U" gaan zeggen. C. BROUWER

NIEUWE TESTAMENT

F. M. BRAUN, O.P., *Jesus, de Godmens. Een geschiedkundige onderzoeking*, vertaald door P. J. Cools, O.P.; Uitg. „Helmond", Helmond, 1950, 219 blz.

Deze studie is een vertaling en op sommige plaatsen vrije bewerking door P. J. Cools O. P. van het in 1947 door F. M. Braun, hoogleraar aan de universiteit van Freiburg in Zwitserland gepubliceerde boek: Jésus, Histoire et Critique. Na een drietal inleidende hoofdstukken over: De bronnen voor de geschiedenis van Jezus (waarin ook de papyri-vondsten ter sprake komen en in een Aanhangsel een vrij uitvoerige, waardevolle uiteenzetting over de niet-Christelijke bronnen wordt gegeven), Johannes de voorloper en Palestina ten tijde van Tiberius handelt de Schrijver van het vierde tot het dertiende hoofdstuk onder verschillende hoofden over de belangrijkste aspecten van de persoon en de leer van Jezus (o.a.

over: De prediker van het rijk Gods, de Twaalf, het laatste Avondmaal) en besluit dan met twee hoofdstukken over: Het getuigenis van de Heilige Paulus en over: Het Christelijk Geloof.

Blijkens het Voorwoord van de vertaler is het werk voor een breder publiek bedoeld. Het is dan ook min of meer populair geschreven en geeft de probleemstellingen van het nieuwtestamentisch onderzoek op een eenvoudige, hier en daar te eenvoudige, wijze weer. (Men leze b.v. hetgeen op blz. 69 gezegd wordt over de opvattingen van ,,de eschatologen''). Een en ander houdt echter niet in, dat hier voor een theoloog niets te leren zou zijn. Met name de dikwijls vrij uitvoerige discussie en de litteratuuropgaven in de noten zijn voor hem van belang.

Dit brengt mij nu als vanzelf bij enige opmerkingen van critische aard. Op de omslag van het boek wordt vermeld, dat in de Nederlandse vertaling ook rekening is gehouden met de vaderlandse litteratuur. Bij het lezen van het boek wordt men echter op dit punt teleurgesteld: met name de Protestantse litteratuur is vrijwel geheel verwaarloosd (op blz. 73 zou Brouwers boek over de Gelijkenissen b.v. niet mogen ontbreken). Verder is de argumentatie op blz. 122–125 over de teksten betreffende het avondmaal m.i. niet in alle delen overtuigend, evenmin als hetgeen op blz. 120 gezegd wordt over de apostolische successie. Als de auteur op blz. 102 aangaande ,,het idee van de eeuwige God'' schrijft: ,,Wij willen alleen opmerken dat de evangelische openbaring op meer dan één punt aanraking heeft met de conclusies, waartoe de grote meesters (nl. de philosophen) van hun kant gekomen zijn langs de weg van natuurlijke redenering'', is dit karakteristiek voor het theologisch standpunt van de Schrijver, maar niet voor iedere lezer evident. En zo ware er nog wel het een en ander te noemen. Daarbij zou de vertaler nog iets preciezer hebben kunnen zijn op het punt van de spelling en de voorletters der auteursnamen. Het moet b.v. zijn W. G. Kümmel (blz. 74 en 89), Cullmann (163), Drews (206), A. Bayet (27). Op blz. 172 is verzuimd de titel van de studie van Michaelis te vermelden.

Een en ander neemt niet weg, dat de lectuur van het boek kan worden aanbevolen.

G. Sevenster

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

Thascius Caecilius Cyprianus, *Keuze uit zijn geschriften*, ingel. en vert. door W. H. Beekenkamp, U.M. Holland, Amst. 1951, 88 blz.

Bernard van Clairvaux, *Bezinning*, ingel. en vert. door M. C. Slotemaker de Bruïne, U.M. Holland, Amst. 1951, 153 blz.

De serie ,,Klassieken der Kerk'', waarin reeds geschriften van Tertullianus, Gregorius van Nyssa, Athanasius en Ambrosius in Nederlandse vertaling verschenen, is thans voortgezet met deze beide delen. De inleidingen lichten de lezer in omtrent de schrijvers, het karakter hunner geschriften en de gebeurtenissen die tot de teboekstelling aanleiding gaven. Van Cyprianus zijn ,,Het gebed des Heren'', ,,De eenheid der

algemene kerk'' en een aantal brieven opgenomen. Het geschrift van Bernard is een vertaling van diens ,,De consideratione''. De vertalingen zijn, voor zover ik kon nagaan, nauwkeurig en laten zich aangenaam lezen. Men mag slechts hopen, dat vele lezers het lofwaardig initiatief van redactie, bewerkers en uitgever van deze serie belonen door zich in deze klassieken der kerk te verdiepen. Men doet zichzelf tekort door slechts te leven bij actuele brochures e.d. en deze lectuur, die de eeuwen bleek te trotseren, te laten liggen. W. F. DANKBAAR

Martini Episcopi Bracarensis Opera omnia ed. CLAUDE BARLOW (Published for The American Academy in Rome, New Haven, Yale University Press, 1950. XII, 328 p. met registers.

Van Martinus, aartsbisschop van Bracara, thans Braga, in Galicië, het N.W. van Spanje, dus ten N. van Portugal, bezaten we geen complete uitgave, zijn werken waren verspreid. Men kan dat met één oogopslag nagaan in de Clavis Patrum latinorum, elders in dit Tijdschrift besproken. Het meest bekend was wellicht ,,De correctione rusticorum'', dat door de voortreffelijke Caspari in de vorige eeuw (1883) uitstekend is uitgegeven. Martinus is bisschop geweest van 556 tot zijn dood in 579 (gecorrigeerd door Barlow uit 580); eerst was hij abt van het klooster Dumium, dat hijzelf dicht bij Braga stichtte, vandaar ook de naam Dumiensis. Het was in de tijd, dat de Romeinen uit dit gebied door de Ariaanse Sueven werden verdrongen, zodat de strijd om het behoud van de orthodoxie van grote betekenis was. Mede door verschillende concilies is dit gelukt tot in het eind van Martinus' leven de Westgoten eenzelfde gevaar veroorzaakten, doch hun koning Leovigild is in 583 katholiek geworden. De werken van Martinus zijn niet groot in aantal of omvang: hij kende goed Grieks, vandaar zijn ,,Sententiae patrum aegyptiorum''; dan volgen drie ethische tractaten, dan ,,De ira'', ,,De correctione rusticorum'', door Pirminius gebruikt, ,,Formula vitae honestae'', dermate in de geest van Seneca, dat het lang aan deze is toegeschreven, ,,De trina mersione'', ,,De Pascha'', enige gedichten. Na een korte biographie volgen in afzonderlijke hoofdstukken de teksten van de opera met volledig tekstcritisch apparaat; dit is wel de grote verdienste van deze uitgaaf, dat ze, behalve compleet, ook meteen volledig bewerkt is; daarvoor leggen de indices: Ind. s. scripturae, ind. fontium et imitationum, ind. nominum en ind. verborum selectorum de bewijzen af; de laatstgenoemde stof is zeker niet uitgeput, over de latiniteit van Martinus is meer te zeggen, gelijk de S. zelf aangeeft; de commentaren geven een goed inzicht van zijn cultuur; de inleidingen op elk der opera lijken ons uiterst grondig. Een paar maal ontmoeten wij in Nederland aanwezige codices: een in het museum Meermanno-Westrenianum, die onder de ook wel gebruikelijke titel ,,De quatuor virtutibus'' de ,,Formula v.h.'' bevat, twee Leidse, waarvan één een vrije weergave van een deel van ,,De corr. rust.'' bevat. De verbreiding alleen van enkele der opera is groot geweest. Martinus blijkt nu te meer een belangwekkende figuur. Het werk is uitstekend uitgevoerd.

BAKHUIZEN VAN DEN BRINK

W. NOLET - P. C. BOEREN, *Kerkelijke instellingen in de Middeleeuwen,* Urbi et Orbi, Amsterdam 1951, 510 blz.

Jaren geleden gaf Dr Nolet een dictaat over de kerkelijke instellingen in de Middeleeuwen aan de Archiefschool te Den Haag. In 1939 verscheen van dit dictaat een gestencilde uitgave. Thans is het werk van Dr Nolet door Dr Boeren tot op heden herzien, bijgewerkt, en in druk verschenen. Wij bevelen dit boek zeer aan. Geen beoefenaar van de kerkgeschiedenis kan het missen. Het handelt over het gehele terrein van het kerkelijke leven in de Middeleeuwen, over het kerkrecht, over hierarchie, de Paus, de curie, de bisschop, de liturgie, de sacramenten, biecht en aflaat, de deken en de pastoor, de inquisitie en het kloosterwerken enz. enz. Een uitvoerig register wijst de lezer de weg als hij over een of ander onderdeel meer wenst te weten. De literatuuropgaven zijn goed. Dit boek voorziet in een behoefte. VAN RHIJN

Castellioniana, quatre études sur Sébastien Castellion et l'idée de la tolerance, par ROLAND H. BAINTON, BRUNO BECKER, MARIUS VALKHOFF et SAPE VAN DER WOUDE. E. J. Brill, Leiden, 1951, 111 p., f 6,25.

Het is niet zonder een bepaalde aanleiding dat deze bundel, aan Castellio en de door hem voorgestane idee der tolerantie gewijd, is verschenen. De 27ste October 1953 zal het 400 jaren geleden zijn, dat Servet te Genève wegens ketterij en op instigatie van Calvijn levend werd verbrand, en enkele maanden daarna begon Castellio zijn opzienbarende polemiek tegen de vervolging van overheidswege van ketters. Een herdenking van beide gebeurtenissen is in voorbereiding; in verschillende landen, ook in Nederland zijn internationale comité's tot stand gekomen, die een gezamenlijke gedachtenisviering, tevens een hernieuwd pleidooi voor de verdraagzaamheid, beogen. Een eerste uiting hiervan is het bovenvermelde geschrift.

Van de vier bijdragen is de kleine studie van Prof. Becker: „Un manuscript inédit de Castellion", zeker wel de belangrijkste. Zij geeft voorlopige mededelingen over een door hem in de bibliotheek der Remonstrantse Gemeente te Rotterdam ontdekt handschrift van Castellio: „De haereticis a civili magistratu non puniendis" (Latijn en Frans), een nadere uitwerking van de denkbeelden in zijn vroeger, bekend „De haereticis an sint persequendi". Een volledige uitgave kan worden tegemoet gezien. De kring om Castellio wordt ruimer getrokken door het opstel van Prof. Valkhoff (thans) hoogleraar te Johannesburg: „Sébastien Castellion et l'ideé de la tolerance au 16e siècle". Het uitvoerigst is de bijdrage van Prof. Bainton, van Yale, den kenner van de geschiedenis der tolerantie: „Sébastian Castellio, champion of religious liberty", al levert deze studie niet veel nieuws naast het onovertroffen standaardwerk van Ferd. Buisson. Dr S. van der Woude geeft een inleidende beschouwing over „Gestaltung der Toleranz".

Nieuwe gezichtspunten worden over het algemeen niet geopend, maar ook zonder dit hebben wetenschappelijk opgezette studies over een

– helaas nog altijd zo actueel – onderwerp als de tolerantie haar waarde; ook is aan het eerherstel van den zo miskenden en belaagden Castellio nog altijd wel een toets toe te voegen, indien dit maar niet gebeurt op de dilettantische en zeer aanvechtbare manier van een Stefan Zweig – waarvan hier trouwens geen sprake is. Toch is altijd een waarschuwing op haar plaats den ongetwijfeld sympathieken en nobelen Castellio niet te eenzijdig te verheerlijken en wel de ogen open te houden voor zijn vaak oppervlakkig rationalisme. Wij zouden niet durven beweren dat dit laatste in de bijdrage van Bainton voldoende is geschied. Over het standpunt van Castellio ten aanzien van de algemene, natuurrechtelijke openbaring is het laatste woord nog niet gesproken. LINDEBOOM

JOSEPH CHAMBON, *Geschiedenis ener martelaarskerk. Het Protestantisme in Frankrijk tot aan de Revolutie*, vert. door P. VAN DER KRAAN, Oosterbaan en Le Cointre, Goes 1951, 214 blz., geb. f 5,50 (serieprijs f 2,90).

De vertaler heeft velen een dienst bewezen door het prachtige boek van Chambon in uitstekend Nederlands aan te bieden. De lotgevallen van het Franse protestantisme, die voor ons volk van zo grote betekenis zijn geweest, zijn onder ons over het algemeen te weinig bekend. Ziehier een levendige en boeiende tekening ervan, gedragen door een geestelijke verwantschap met de Hugenoten en door liefde voor hun lijden en strijden. Met de opvatting van de vertaler in diens naschrift, dat Chambon de Hugenoten er ten onrechte een verwijt van maakt, dat zij het martelaarschap hebben verwisseld voor de gewapende strijd voor hun geloof, kan ik het eens zijn; maar nu dit eenmaal de mening is van de schrijver, heeft de vertaler ten onrechte de oorspronkelijke titel: Der französische Protestantismus" veranderd in: „Geschiedenis ener martelaarskerk". Overigens kan ik het maken van toepassingen door de vertaler – en dat in een trant, welke weinig overeenkomt met die van de schrijver zelf – niet gelukkig vinden; het is trouwens volkomen overbodig.

Dat aantekeningen, die naar bronnen en literatuur verwijzen, ontbreken, acht ik, ook in een historisch werk, dat voor een breed publiek bestemd is, een fout; het ontneemt de lezer, die belangstellend is om over een bepaald onderdeel nader te worden ingelicht, daartoe de gelegenheid.

W. F. DANKBAAR

Bijdrage tot de Kerkgeschiedenis van Friesland, onder redactie van ELPIDIUS BRUNA O.F.M., M. P. VAN BUYTENEN, AMATUS VAN STRAATEN O.E.S.A., E. SCHWEIGMANN, M. J. YDEMA. Uitgever T. Wever, Franeker 1951.

Onder deze titel is een aantal tamelijk heterogene opstellen verzameld, van historische, sociologische, volkspsychologische en apostolaire aard.

De schrijvers zijn Rooms Katholiek, met uitzondering van Ds R. Bijl, die een karakterschets leverde van de Friese protestant. De eerste christianisering is zeer summier beschreven door Dr Eelcko Ypma O.E.S.A. In plaats van een behandeling van de middeleeuwse Friese kerk-

geschiedenis, welke wij node missen, treden twee zeer lezenswaardige opstellen: ,,Middeleeuws monastiek leven'', door Elpidius Bruna O.F.M., met vele locale gegevens omtrent de Friese kloosters, en ,,Kerken- en kloosterbouw'', een kunsthistorische bijdrage van Ir J. Witteveen; in de laatste zijn de verwijzingen naar literatuur helaas te schaars. Het tijdperk van de Reformatie tot de Revolutie wordt behandeld door Drs Harm Oldenhof. De kerkelijke misstanden vóór de hervorming worden getrouwelijk beschreven, maar de schrijver toont geen begrip, dat het eigenlijke motief der hervormers van religieuze en niet van morele aard was; noch aan Luther, noch aan Menno ,noch aan Calvijn wordt ook maar van verre recht gedaan en met name de laatste wordt met verwijzing naar het ,,decretum horribile'' zwaar mistekend. Een artikel van Drs H. B. P. A. Letschert is gewijd aan de lotgevallen der Rooms Katholieken in Friesland in de 19de eeuw. Drs Manfred Staverman O.F.M. levert een uitstekend gedocumenteerde en overzichtelijke sociographische schets van het hedendaagse Friese Katholicisme en Protestantisme. In zijn beschrijving van de onkerkelijkheid in Friesland brengt Dr F. S. Sixma van Heemstra humanisme, calvinisme, spinozisme, liberalisme,socialisme, communisme onder deze ene noemer; dat behalve Kuyper juist in Friesland Hoedemaker grote invloed had, is hem ontgaan. Dr T. Roorda komt in zijn karakterschets van de Friese Rooms-Katholiek tot overeenkomstige conclusies als Ds Bijl in zijn tekening van de Friese Protestant. Het eigenlijke doel der uitgave culmineert in de bijdragen van Pater Amadeus van Straaten en enige medewerkers aan de huidige apostolaatsactie in Friesland, hier - niet geheel ondubbelzinnig - katholiek-oecumenische arbeid genoemd. De historische en sociologische uiteenzettingen willen aan deze arbeid, waarvan hier en daar in lyrische ontboezemingen wordt gewaagd, dienstbaar zijn. Het boek is in waardige toon geschreven en geeft een goed inzicht in geschiedenis en streven van het Rooms-Katholicisme in Friesland in verleden en heden. W. F. D.

G. J. LINDIJER, *Johann Tobias Beck, een vergeten Godsgetuige*, Assen 1951, 244 blz. f 6,90.

In het bovengenoemde werk geeft Dr Lindijer ons een bijdrage tot nader verstaan van Beck en het Biblicisme. Hij begint met een korte schets van diens leven en werken, stelt hem in het licht van zijn tijd, trekt dan de lijnen door naar zijn leerlingen en gaat de verdere invloed van deze biblicist na.

Dr Lindijer rekent af met de mening, dat Beck geen geestelijke voorvaderen gehad zou hebben, maar wijst op invloed van voorgangers en tijdgenoten. Vooral Hegel en Kant werden door Beck bestudeerd, terwijl hij als biblicist afhankelijk was van Bengel, Menken enz.

Belangrijk is het hoofdstuk, waarin Luther en Beck naast elkaar gesteld worden. Het verschil tussen beide moet volgens schrijver vooral in de rechtvaardigingsleer gezocht worden. Beck heeft te weinig oog voor het ,,simul iustus et simul peccator'', zoals wij dat bij Luther vinden. De oorzaak hiervan ligt in Becks speculatieve Godsbeschouwing, zijn

organisch naturalistisch openbaringsbegrip en zijn filosofisch geloofsbegrip. Voorts wijst hij er op, dat Luther ons een ,,theologia crucis'' geeft en Beck een ,,theologia gloriae''.

De laatste twee hoofdstukken van dit werk zijn voor ons gevoel het minst geslaagd. Wij kunnen niet ontkomen aan de indruk, dat de auteur hier te veel hooi op zijn vork genomen geeft, waardoor de uiteenzettingen een te fragmentarisch karakter krijgen. Een zekere beperking zou hier vruchtbaar gewerkt hebben. Nu komen H. Cremer, M. Kähler, A. Schlatter enz. er wel heel karig af. Door de noodzakelijke beknoptheid verliest het betoog het overtuigend karakter uit de eerste capita.

Toch mag onze conclusie luiden, dat Lindijer ons een waardevolle bijdrage tot het verstaan van Beck en het Biblicisme gegeven heeft.

A. DE WILLIGEN

ZENDINGSWETENSCHAP

GERHARD ROSENKRANZ, *Evangelische Religionskunde*. Mohr, Tübingen 1951, 258 blz. D.M. 12.40.

Dit boek van Rosenkranz is een poging om een Bijbels verantwoorde visie te geven op het grote vraagstuk der verschillende religies. Het gaat uit van de gedachte, dat de worsteling der religies misschien wel tijdelijk op de achtergrond geraakt is door de politieke spanningen en het vooruitrukken van het Communisme, maar dat zij straks ongetwijfeld in haar volle urgentie weer naar voren zal treden. De schrijver verzet zich krachtig tegen de gedachte, alsof alle religies tenslotte toch innerlijk hetzelfde zouden bedoelen en bespreekt in dit verband o.a. Jung en Jaspers. Uitgangspunt van alle Religionswissenschaft is immers, dat iedere religie haar ,,Metrazentrum, ihren ganz besonderen, nur ihr eigentümlichen Gleichgewichts- und Schwankpunkt hat''. Er zijn geen verschillende waarheden. ,,Wir erheben den Ausschlieszlichkeitsanspruch für Christus.''

In een uiterst rijk gedocumenteerd hoofdstuk ,,Geschichtlicher Ueberblick'' worden de godsdiensten van India, China, Japan, wordt verder ook de Islam in korte trekken geschilderd. Al deze religies zijn ieder op de voor haar karakteristieke wijze Gesetz. ,,Christus ist des Gesetzes Ende'' (p. 70). Dit betekent niet dat al die religies nu in zekere zin op Hem uitlopen en dus de plaats innemen kunnen van het Oude Testament. ,,Denn keine Geschichte eines anderen Volkes ante Christum, auszer der israelitischen, ist in ihrer inneren Möglichkeit auf das Christus-Eschaton gerichtet.''

Na dit overzicht over de geschiedenis volgen dan drie beschouwingen, namelijk over Welt und Mensch, Mensch und Ueberwelt en Tod und Anderwelt. In elk van deze hoofdstukken doorwandelt de auteur het gehele gebied der door hem in beschouwing genomen religies, en zoekt hij telkens naar het specifieke, het eigene van ieder van die. Maar elk hoofdstuk eindigt ook weer met een scherp getekende confrontatie met de boodschap van Christus. Een overweldigende hoeveelheid godsdienst-historisch materiaal wordt in elk van deze hoofdstukken aangedragen, hier en daar m.i. te gedetailleerd en daardoor enigszins vermoeiend. Vooral daar

waar hij komt te spreken over China en Japan worden wij overstelpt met een rijkdom van gegevens. Over het algemeen schijnt het mij toe, dat de schrijver het wezen van de verschillende Oosterse religies zeer juist gegrepen heeft. Slechts bij zeer enkele punten (zo bij de typering van het Soefisme op p. 119 en bij de beschrijving van de Fall op p. 130) plaatste ik vraagtekens. Al met al is dit een rijk boek geworden, vol van prachtige perspectieven. In een Nachwort wordt dan nog eenmaal al het voorgaande overzien, en wordt met instemming aangehaald het bekende woord van Otto, „dasz Christus ein anderer ist denn Buddha oder Krishna oder sonst einer der Meister des Ostens." Bij dat „Andere" weet de evangelische Religionskunde dat zij staat voor de Gotteswirklichkeit.

J. H. Bavinck

K. J. Brouwer, *Dr A. C. Kruyt, dienaar der Toradja's*, J. N. Voorhoeve, Den Haag 1951, 190 blz., geb. f 5,90.

Uit de talloze rapporten, brieven en geschriften van Dr Kruyt, alsook uit zijn persoonlijke bekendheid met deze grote zendeling en geleerde, heeft Dr Brouwer kunnen putten om ons een nauwkeurige en sobere, maar daarom niet minder levende en van genegenheid voor zijn onderwerp getuigende levensbeschrijving te bieden. Men komt al lezende beurtelings onder de indruk van de missionaire en ethnologische bekwaamheid van Kruyt en van zijn zielegrootheid en eenvoudig geloof. Niets was deze man te klein of te onbetekenend, noch in de talloze onderwerpen van zijn studie – een uitvoerige bibliographie is aan het boek toegevoegd – noch in de toewijding voor zijn Toradja's. Maar niets was hem ook te groot of te zwaar om er zich niet met al zijn onverwoestbare energie en geloof, ondanks allerlei bezwarende omstandigheden, aan te geven.

Het is goed, dat na wat er in ons land reeds verscheen over Dr Adriani, nu ook Dr Kruyt zijn biograaf gevonden heeft.

Dit boek wekt niet alleen eerbied voor deze uitnemende zendingsman, maar geeft bovendien een goed beeld van de ontwikkeling van pioniersarbeid tot zelfstandige kerk, welke Kruyt het voorrecht had te mogen beleven.

W. F. D.

DOGMATIEK

G. C. Berkouwer, *Dogmatische Studiën. De algemene openbaring*. 280 blz., f 7,90 geb. Uitg. N.V. Kok, Kampen, 1951.

De vijfde in deze reeks studiën toont de werkkracht van de schrijver. Toch is m.i. de hoogte van de eerste drie studies niet geheel bereikt, evenmin als in de vierde over de voorzienigheid. Waarschijnlijk ligt dit uitsluitend aan de onderwerpen. Toen ging het om spanningen van belang in eigen kerkelijke omgeving; bij de voorzienigheid en misschien nog meer bij de algemene openbaring voor een groot deel om de apologetiek van het patrimonium van het milieu. Vandaar dat de diepere vraag, die achter dit alles ligt: de verhouding van de kosmologische en de soteriologische Christusbeschouwing wel aan de orde komt, maar toch niet bevredigend

wordt uitgediept. De schrijver stoot met de spade op een zeer belangrijke zaak; hij weet dit zelf terdege, maar hij graaft dit gegeven niet geheel aan de oppervlakte. Niet dat ik een oplossing verwacht had; die is misschien niet te geven, maar wel een diepgaande behandeling, juist omdat de schrijver waarschijnlijk radicaal genoeg is, om op dit terrein niet alles vanuit het vaderlijk erfdeel allang te weten, maar om als een pionier te zoeken. Hij ziet wel dat de Kirchliche Dogmatik hiermede bezig is en dat de banden van deel III roepen om de behandeling van de verzoening, die nu volgen moet. Maar wat is volgens hem de zin van ,,kosmos'' in 2 Cor. 5 : 19; is dit woord kosmologisch of soteriologisch of in beide zin te verstaan? De schrijver moge zeggen: ,,dat komt nog''; dan ben ik gerust. Want ook de exegese van Joh. 1 : 1–14 is niet geheel overtuigend en die van Col. 1 niet diepgaand.

Het boek is, wat de hoofdstukindeling betreft, conform aan de andere studiën. Er is véél polemiek in – wel héél veel. En de overzichtelijkheid van het behandelde wordt nog steeds niet gediend door registers of althans door een meer geschematiseerde inhoudsopgave der hoofdstukken. Maar dit zijn technische kleinigheden. Ook na de lezing van dit boek blijf ik weerstanden behouden tegen het gebruiken van het woord ,,algemene openbaring''. Zij wordt wel herhaaldelijk ,,insufficient'' genoemd (232, 259 v.) maar zij blijkt ,,inefficient''. Heeft het dan nog zin om hier het woord ,,openbaring'' te gebruiken? Wanneer ik (blz. 263) lees: ,,men kan weer gaan denken en zien en analyseren buiten het geloof om en weer onder de suggestie komen van een abstracte en gesloten natuur, van een zinloze geschiedenis, waaraan de mens dan nog enige zin tracht te geven... Men zal in deze gevaren slechts kunnen uitroepen: ik geloof, kom mijn ongeloof te hulp! Maar met *deze* hulp zal het dan mogelijk zijn de verzoeking der saecularisering te weerstaan en in het geloof de heerlijkheid Gods te belijden'', dan beaam ik dit gaarne, maar de uitroep is een roep tot Jezus Christus; die moet het blijkbaar mogelijk maken om ,,de heerlijkheid Gods te belijden''. Heeft die z.g. algemene openbaring wel enige kracht in zichzelf? Is zij op zichzelf voor de mens, zoals deze opzichzelf is, wel openbaring? En nog wel algemeen? Wanneer Jezus zegt: ,,mijn Vader laat Zijn zon opgaan'' (Matth. 5 : 45), zegt dit meer, dan dat de zon opgaat; de Israëliet kan dit woord verstaan, omdat hij het hoort vanuit de kennis van zijn Verbondsgod, maar de mens, die ,,onder de suggestie is van een abstracte en gesloten natuur'', verstaat niets, zolang het ,,gezaghebbend'' woord van Jezus (Matth. 7 : 29) geen beslag op hem legt. Men kan wel zeggen: ,,de spanning tussen schepping en verlossing *moet* als een onbijbelse fictie worden doorzien'' (106), maar daarmede is het gaaf verband van beide nog niet ingezien. Trouwens het gehele begrip ,,schepping'' komt mij voor geladen te zijn met bijzondere openbaring. Wanneer wij in de eenheid van de handeling Gods (van Vader, Zoon en Geest), in de eenheid van Gods raad, geloven, is dan de gedachte (die Bolkestein aan Barth toeschrijft) ,,dat God schiep om te verlossen'' (blz. 208) zoveel minder aanvaardbaar (,,te monistisch'') dan de gedachte, dat God van de zondeval geschrokken zou zijn en een uitweg moest gaan zoeken (wat wel eens ,,te dualistisch'' zou kunnen blijken)?

Zo zijn er nog andere dingen te noemen. Op de gebruikelijke wijze wordt het Vaticanum gehanteerd. Maar het schijnt (tot mijn verwondering) ook anders te kunnen, zoəls ik in H. Urs von Balthasars boek over K. Barth las, een boek dat toch kerkelijk goedgekeurd is, waarbij een opvatting te voorschijnt komt, die zelfs „Christomonistisch" zou kunnen heten. Andererzijds komt het mij geforceerd voor om de uitdrukking „natuurlijke Godskennis" bij Kuyper te sauveren voor de gedachte, dat hier natuurlijke theologie bedoeld zou zijn (140 v). En dat men „das Nichtige" bij Barth het „niets" (137) zou mogen noemen, heeft Barth zelf toch ernstig pogen te voorkomen (Kirchliche Dogmatik III. 3. S. 327 f.f.). Toch apprecieer ik het, dat deze Nederlandse dogmaticus deze moeilijke materie heeft aangedurfd en verblijd ik mij over het nieuwe deel der Dogmatische Studiën, dat zojuist op mijn schrijftafel aanlandt.

BERKELBACH VAN DER SPRENKEL

J. H. KOOPMANS, *Augustinus' briefwisseling met Dioscurus*, academisch proefschrift aan de Vrije Universiteit, Amsterdam 1949.

Dr Koopmans geeft in deze dissertatie, waarmee hij de graad van doctor in de letteren en wijsbegeerte behaalde, een verhandeling over Epistula 118 van Augustinus. De studie beweegt zich dus op een beperkt terrein en heeft echt het karakter van een academisch proefstuk. Na een inleiding volgt de tekst van de brief met vertaling en commentaar. Dit commentaar beperkt zich niet tot litteraire notities, maar geeft ook hier en daar critische aantekeningen, b.v. daar waar de commentator vanuit 1 Cor. 15 : 43–55 de Augustiniaanse tweedeling van de mens in corpus en anima critiseert: de levende ziel heeft nl. volgens Augustinus een zo krachtige aanleg, dat van haar overvloedige gelukzaligheid aan het einde der eeuwen overvloeit naar het lichaam.

Overigens is de 118e brief op zichzelf al machtig interessant, omdat Augustinus hier een verwaande student in de rhetorica op meesterlijke wijze weet af te straffen, zó, dat de student wel geboeid moet blijven luisteren naar de spot en ironie die in een grandiose stijl over hem wordt uitgegoten. Zakelijk is de brief vooral belangrijk, omdat Augustinus hier voor de zoveelste maal een verhandeling geeft over „Het gelukzalige leven" en een waardering van de Platonici. De dissertatie zou nog gewonnen hebben aan betekenis, wanneer de schrijver deze brief eens verklaard had in samenhang met wat Augustinus elders geschreven heeft over „De beata vita". Het markante van deze brief was dan nog meer naar voren gekomen. Litteratoren beperken zich blijkbaar liever tot commentariëren, theologen zwermen graag uit naar wijdere samenhangen en verliezen zich dan wel eens daarin. Het is goed, dat beide categorieën zich bezig houden met Augustinus, de man in wie velen elkaar mogen ontmoeten, ook... classici en theologen.

A. F. N. LEKKERKERKER

H. Bremer, *Feestelijke Bezinning*. Ondogmatische Dogmatiek. A. Voorhoeve, Bussum, 1951. 174 blz. geb. f 5,90.

Wel feestelijk, maar niet bezonnen. Door 't feestelijke wordt 't wild en gewild. Als Bremer in de inleiding alles pikant wil zeggen, wordt het onrustig en vermoeiend, zodat al 't pikante er af is. Door 't zich maar laten gaan wordt hij te vluchtig: laat hij bv. Augustinus zeggen wat Tertullianus zei (36), wordt volgens Heraclitus de oorlog de moeder inplaats van de vader van alle dingen (59), verhuist Ds Talma van de Ned. Herv. Kerk naar de Gereformeerde (111), wordt uitverkiezing hetzelfde als roeping (45).

Stellig er is vaak een echt feestelijke toon, maar 't „feestelijke" komt ook menigmaal in de buurt van een uitgelaten gezelschap met feestmutsen en feestneuzen. (Deze uitdrukkingen passen bij dit geschrift!). In zo'n stemming worden dingen gezegd, die men bij enige bezonnenheid niet over de lippen laat komen.

De schrijver ziet dikwijls neer op „burgerlijkheid". Maar wat in die feestroes soms neergeschreven wordt vind ik onbeschaafd. Er is hier een gebrek aan goede smaak en artisticiteit. Hij debiteert geestigheden over veel, maar er is toch een grens, die niet overschreden mag worden: met allerlei kun je een loopje nemen, maar van de hoge God moet je afblijven.

De volgende zin is reeds een platheid: „voor ons is die uitdrukking „twee naturen" weinig gelukkig, doet te veel denken aan een pudding, half vanille, half chocolade" (80). Of wat vindt men van dit: „Job heeft altijd gedacht, dat God fatsoenlijk was, en een fatsoenlijk God doet zulke dingen niet" (52)? Onbezonnen en onbeschaafd zijn nog te zwak voor volgend citaat: „In Christus komt God zelf op de mesthoop terecht en onthult daarmee meteen zijn solidariteit met Job en allen die van Jobs familie zijn" (55).

Is het nu de „feestelijke stemming waarin dit boek geschreven werd" (6)? Of duidt 't er op, dat „het geschreven is tussen het drukke grote stadswerk door" (6)? „Dit boek is een Doopsgezind boek, ontstaan uit een cursus voor doopsgezinden" (5).

Als typerend voor de Doopsgezinden kan ik het niet accepteren.

W. Leendertz

PRACTISCHE THEOLOGIE

J. F. van Royen, *Protestantse Retraite*. Uitgeverij Ploegsma, 1952.

Er is reden om over de verschijning van dit boek(je) erg verheugd te zijn. Het is een teken, dat er naar nieuwe vormen van kerkelijk leven gezocht wordt. Het is ook een teken, dat wij bezig zijn over allerlei angstvalligheden heen te komen. Tot voor kort zou de uitgave van een dergelijk boek alleen daarom al niet gewaagd zijn, omdat het vele anti-Roomse sentimenten zou wakker roepen en geen schijn van kans had om een lezerskring te vinden. Het is gelukkig, dat Dr van Royen de naam niet vreest – „retraite" geeft te zeer weer, wat de bedoeling is van godsdienstige

bezinning dan dat wij er gebaat mee zouden zijn onze toevlucht tot één of andere gekunstelde woord-vorm te nemen.

Dit boek verdient inderdaad een lezerskring. Het is zo geschreven, dat ook een leek het met geboeide aandacht zal volgen. Dan blijkt hem ook, hoeveel voorbereidend werk in het Protestantisme reeds geschied is. Retraite is niet een na-oorlogse uitvinding, maar het ligt reeds besloten in namen als Barchem, Elspeet, Hemmen. Het verdient ook alle waardering, dat de schrijver zich moeite geeft om de theologische achtergrond te laten zien. Met een pleidooi voor stilte zijn we er niet – stilte op zichzelf is geen sacrament, zij behoeft de vulling, waardoor het sacrament werkzaam wordt. Dat er theologische verschuivingen komen na een periode van streng Reformatorisch denken onder invloed van Karl Barth, is niet te verwonderen. De schrijver steekt bv. zijn waardering voor de mystiek niet onder stoelen of banken. „Wie dit als „mystiek" wil veroordelen, bedenke vooreerst, dat de mystiek het diepst heeft gepeild de verhouding tussen woord en stilte: en vervolgens, dat er weinig zulk volstrekt op God en op Christus gericht geloof te vinden is als juist bij vele mystici" (blz. 121).

Men zou het gesprek hierover met de schrijver willen voortzetten. Het is duidelijk, dat wij iets van de krampachtigheid tegenover de „natuurlijke theologie" zullen moeten verliezen. Het is echter evenzeer duidelijk, dat de Reformatorische vernieuwing onder aanvoering van Karl Barth van te groot belang is om zonder meer bij Schleiermacher en de 19e eeuw te blijven aanknopen. Moge de theologie ook van de zijde dergenen, die alleen door Barth niet bevredigd zijn, met zoveel toewijding en diepte beoefend worden, dat er zich een mogelijkheid biedt om uit de kwadratuur van de cirkel der „natuurlijke theologie" verlost te worden.

A. F. L. van Dijk

Percy C. Ainsworth, *Jezus en de Stilte* (Vert. J. J. Poort), Uitg. T. Wever, Franeker, 1951, geb. f 2,50.

Dit boekje is de vertaling van een in 1912 verschenen werkje van een destijds bekende Engelse Methodisten-predikant (gest. 1909). Het bevat een aantal fijnzinnige meditaties, waarin telkens het zwijgen van Jezus in bepaalde omstandigheden en de stille komst van het Koninkrijk in het middelpunt staan.

W. F. D.

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST EN ETHIEK

F. de Graaff, *Het schuldprobleem in de existentiephilosophie van Martin Heidegger*, 161 blz. Uitg. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage, prijs geb. f 6,90.

De schrijver tracht begrip te wekken voor Heideggers filosofie, welke hij bijzonder belangrijk acht. Heidegger is volgens hem de enige, die de dreiging van het nihilisme in het medium van het wijsgerig denken tot op de grond gepeild heeft, en daardoor in staat is het als denker te overleven. Zijn uiteenzetting heeft daardoor een sterk esoterisch-antithetisch

karakter. Als oorzaak van de ontstellende misverstanden in veler interpretatie van Heideggers werk ziet hij de angst voor de waarheid. Heidegger te begrijpen vergt naar zijn mening een breken met de traditionele wijsbegeerte, een wijsgerige metanoia. Heidegger ,,heeft de poging gewaagd om het traditionele denken terug te voeren tot een fundamenteel oorspronkelijk denken. Dit was een denken, waarin een geheel nieuwe dimensie werd ingevoerd. Het was immers een denken van de waarheid des Zijns". De sleutel tot Heideggers werk zou zijn, diens grondmotief als een religieuze vraag te verstaan. Daarom is dit werk nauw verwant aan de christelijke theologie. ,,Vanuit Heideggers vooronderstelling wordt de theologie herinnerd aan haar taak en enige zin."

Na een overzicht van Heideggers filosofie volgt een meer uitgebreide interpretatie, toegespitst op het schuldprobleem; het geheel wordt verduidelijkt door vergelijking met Kierkegaard en Kafka; tenslotte wordt gesproken over de betekenis van Heidegger voor de theologie.

Deze interpretatie is verdienstelijk; het congeniale denken van de schrijver kan belangrijk bijdragen tot een goed begrip van Heidegger. Voor zover de ondertoon: Heidegger heeft het nieuwe denken, alle anderen zijn bevangen in de zijnsvergetelheid – voor zover deze ondertoon onvermijdelijk meeklinkt in een Heidegger-interpretatie, mag men die niet als dissonant horen; echter gaat de schrijver in dit opzicht m.i. veel verder dan onvermijdelijk is. In het bijzonder wat hij over de logica zegt, valt moeilijk in het gehoor.

Desondanks kunnen wij dit boek, voor zover het een bijdrage levert tot beter begrip van Heideggers denken, dankbaar aanvaarden.

Moeilijker wordt het echter de schrijver te volgen in zijn positieve waardering der betekenis van Heideggers filosofie voor de theologie. Waaraan hebben wij ons nu te houden: aan de openbaring, welke in de bijbel wordt betuigd, of aan het in vergetelheid geraakte Zijn, dat tegenover de voorhandenheden dezer wereld het niets is? Moeten wij de gedachten van Heidegger meten aan het Evangelie, of moeten wij het Evangelie interpreteren vanuit het dieper inzicht van Heidegger? De schrijver zal zeggen: Heidegger kon als filosoof (zelfs als de filosoof die het denken van de filosofie wil bevrijden) niet verder komen dan tot het voorportaal der theologie. Doch is dit juist? Is er geen qualitatief verschil tussen de schuld bij Heidegger: namelijk de nietige grond zijn ener nietigheid, en de schuld voor God? Tussen Heideggers vastberadenheid tegenover de dood en de overwinning van de dood? Over welk beginsel van kennis beschikt de theoloog, in tegenstelling tot de filosoof van het nieuwe denken? Als de eerste de openbaring mag erkennen, waarom dan de laatste niet? Moet dan de filosoof ter wille van zijn filosoof-zijn de openbaring, die hij wel erkent, zorgvuldig uit zijn denken weren? A. E. LOEN

J. H. VAN DER HOOP, *Geestelijke Vrijheid, III. Het gaat om de toekomst.* Van Loghum Slaterus, N.V., Arnhem 1951, 149 blz. Prijs f 7,90.

Dr Van der Hoop heeft het derde deel van zijn triologie, gewijd aan de problemen van de geestelijke vrijheid, niet meer mogen voltooien; hij

werd midden in zijn werk, ook aan dit boek, weggenomen. Een aantal vrienden hebben nu uitgegeven dat gedeelte, dat al persklaar was. Het zijn twee hoofdstukken, een over mechanisatie en verstarring en een over mechanisatie en chaos. Aan het boek is toegevoegd een lezing over „De Duitser als probleem". Wat nu voor ons ligt, is nog een samenvatting en op enkele punten uitwerking van wat in de eerste beide delen gezegd is. Het eigenlijke, waar het de schrijver om te doen was, moest nog komen. Een oordeel is dus uitermate moeilijk te geven. Het kan niet veel anders zijn dan dat over de reeds verschenen delen. Er zijn derhalve nog wel enige bezwaren aan te voeren. Intussen leren wij de schrijver nog weer opnieuw kennen als een man, die de geestelijke vrijheid zeer lief had en die niets moest hebben van geleide economie of wat daarop lijkt.

H. DE VOS

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De Redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

J. J. VON ALLMEN, *Maris et femmes d'après St Paul*, Ed. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1952, 61 p.

THEO PREISS, *La vie en Christ*, Ed. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1952, 200 p.

TINA KELLER, *In Gods Smidse*, Boekencentrum, Den Haag 1952, 76 blz., ing. f 2,50.

G. C. VAN NIFTRIK, *Hardegarijp: een teken!*, Boekencentrum, Den Haag 1952, 90 blz., ing. f 2,25.

PETTER MOEN, *Uit de diepte heb ik geroepen*, Daamen, Den Haag 1952, 191 blz.

G. ZORAB, *Magnetiseurs en wondergenezers*, Numij, Leiden 1952, 201 blz., geb. f 5,90.

GEORG WÜNSCH, *Der Mensch im modernen Materialismus*, Mohr, Tübingen 1952, 35 blz., ing. 1,90 D.M.

J. RIDDERBOS, *De kleine profeten*, Kok, Kampen 1952, 234 blz. geb. f 5,90.

H. VAN PRAAG, *Philip Abraham Kohnstamm*, Ten Have, Amsterdam 1952, 24 blz., ing. f 1,50.

OLAF PEDERSEN, *God en de Techniek*, Wereldvenster, Amsterdam 1952, 163 blz.

J. W. BEEREKAMP, *De jeugddienst*, Callenbach, Nijkerk 1952, 230 blz., geb. f 6,50.

JOH. DE GROOT en A. R. HULST, *Macht en wil*, Callenbach, Nijkerk 1952, 353 blz., geb. f 15,–.

STEPHEN SZABO, *Opmars der waarheid*, Kok, Kampen 1952, 182 blz., geb. f 5,95.

REINHOLD NIEBUHR, *Wezen en bestemming van de Mens*, Ten Have, Amsterdam 1951, 278 blz., geb. f 12,50.

K. H. E. DE JONG, *Hymnen van Proclus*, Van Stockum, Den Haag 1952, 16 blz., ing. f 2,50.

A. F. N. Lekkerkerker, *Kanttekeningen bij het Hervormde Dienstboek*, Boekencentrum, Den Haag 1952, 139 blz., geb. f 3,50.

Ronald Fangen, *Paulus en onze tijd*, Veenman, Wageningen 1952, 150 blz., ing. f 2,90, geb. f 3,90.

J. N. Sevenster, *Leven en Dood in de Evangeliën*, U.M. Holland, Amst. 1952, 147 blz., ing. f 5,25.

S. P. Engelbrecht, *Die Kaapse Predikante van die sewentiende en agtiende eeu*, J. M. de Bussy, Kaapstad 1952, 100 blz.

Conny Edlund, *Das Auge der Einfalt* (Acta Seminarii neotestamentici Upsaliensis XIX) E. Munksgaard, Kopenhagen 1952, 143 blz.

C. J. Goslinga, *Richteren, Ruth* (Korte verkl. der H.S.) Kok, Kampen 1952, 2e dr., 168 blz., geb. f 4,75.

Kaj Munk, *Bericht van Lucas over Jezus en zijn Gemeente*, Daamen, 's-Grav. 1952, 164 blz., geb. f 8,90.

H. A. Visser, *Het Onze Vader*, Boekencentrum, 's-Grav. 1952, 94 blz., ing. f 2,50, geb. f 3,50.

A. D. R. Polman, *Onze Ned. Geloofsbelijdenis, III*, Wever, Franeker 1952, 384 blz.

Gerard Zerbolt van Zutphen, *Over de hervorming van de krachten der ziel*, ingel. en vert. door S. van der Woude, U.M. Holland, 135 blz., geb. f 3,90.

G. Puchinger, *Groen van Prinsterer als correspondent* (1848–1866). *Strijder-triumfator*, 1952, 85 blz.

J. H. van den Berg, *Psychologie en theologische anthropologie* (oratie), Callenbach, Nijkerk 1952, 35 blz., ing. f 1,50.

William H. Scheide, *Joh. Seb. Bach as a Biblical Interpreter*, Princeton Theol. Sem. 1952, 40 p.

Eugene A. Nida, *How the Word is made Flesh. Communicating the Gospel to Aboriginal Peoples*, Princeton Theol. Sem. 1952, 34 p.

H. J. Heering, *Wegwijzer door de Bijbel. Het Nieuwe Testament.* Ploegsma, Amst. 1952, 210 blz., ing. f 4,90, geb. f 5,90.

Ph. Kohnstamm, *Hoe mijn Bijbels Personalisme ontstond*, Tjeenk Willink, Haarlem 1952, 2e dr., 48 blz., ing. f 1,90.

TIJDSCHRIFTEN

Kerk en Theologie, 3e jrg., no 1, Jan. 1952: F. H. Breukelman, Koninkrijk der hemelen. F. de Graaf, Randfiguren. H. de Vos, Nietzsche en Heidegger randfiguren van het Christendom? Th. L. Haitjema, De R.K. synthese tussen persoonlijk geloof en kerkelijk leergezag. W. H. Kelder Jr, Kerkmuziek. A. F. N. Lekkerkerker, Dienstboek en Kerkmuziek.

Wending, jrg. 6, no 11, Jan. 1952. W. Banning, Prof. Kohnstamm ter nagedachtenis. M. J. A. Moltzer, Mijn verblijf in Irak. A. E. Loen, De problematiek: christelijk geloof en moderne wetenschap. Mej. F. Boasson, De Christen-Joden en het gesprek met Israël. W. Verkade, Herstel en vernieuwing in W. Duitsland sedert 1948. T. Dokter, Remonstrantse dienst aan de theologie.

Gereformeerd Theol. Tijdschrift, 52e jrg., 1, 1952. D. Nauta, Confessie en Kerkorde over de plaats der diakenen in de kerkeraad. W. P. Keyzer, César Malan. D. Nauta, Kerkrecht (literatuur).

Theologie en Practijk, 12e jrg., 1, 1952. C. W. Stheeman, Het oordeel over Pilatus. K. A. H. Hidding, Geestel. achtergrond v. Oost en West. K. A. Beversluis, Kruistocht door Vrijz. Prot. Nederland. C. W. Mönnich, Kroniek.

Vox Theologica, 22e jrg., 3, Jan. '52. M. A. Beek, De vraag naar de mens in de godsd. v. Israël. H. Vogel, Das Menschenbild im N.T.

Ned. Archief voor Kerkgeschiedenis, N.S., Dl. XXXVIII, afl. 4. A. Hallema, Hoe de Herv. gemeenten in Brabants N.W. hoek zijn ontstaan. C. L. Thijssen-Schoute, Een correspondent van Descartes: Andreas Colvinus. J. Ph. Eggink, Willem te Water, laatste sub-regent van het Statencollege te Leiden.

Musica Sacra, 2e jrg., no 3, Febr. 1952. H. Stam, Moderne Muziek. W. Mudde, Onze koor- en orgeldienst (VIII).

Hervormde Teologiese Studies (Suid-Afrika), 8e jrg., 1, Sept. '51, B. Engelbrecht, Gerardus van de Leeuw †. A. v. Selms, Ps. 137. A. S. Geyser, Antw. aan Prof. Pistorius. E. S. Muller, Duisternis en tog Lig.

The International Review of Missions, vol. XLI, no 161, Jan. 1952, Survey 1951. T. E. Jessop, Modern Man's Basic Need. R. A. Blasdell, Renaissance in Malaya.

The Ecumenical Review, no 2, Jan. 1952. H. Kraemer, On Tour through South-East Asia. D. Bonhoeffer, God in an Irreligious World. F. Gray, The Apostolic Succession as an Ecumenical Issue (An Anglican View). H. d'Espine, The Apostolic Succession as an Ecumenical Issue (A Protestant View).

Irenikon, Tome XXIV, 4me trim., 1951: Dom. Jean Leclercq, Origène au XIIe siecle. Yves M. J. Congar, Le peuple fidèle et la fonction prophétique de l'Eglise (suite).

Theology Today, January, 1952; Cunliffe-Jones, Ought Christian Man to be afraid? H. H. Walz, The Bible and Modern Philosophy. D. E. Roberts, Faith and Freedom in Existentialism: A study of Kierkegaard and Sartre. N. F. S. Ferré, Present Responsibility and Future Hope.

Norsk Teologisk Tidsskrift 1951, 3. Sigmund Mowinckel, Håndskriftfunnet ved Dødehavet og dets betydning for teksthistorien. Hans Ording, Paul Tillichs filosofiske teologi. Einar Molland, De patristiske studier i Skandinavia. 1951, 4, Aage Bentzen, Den gammeltestamentlige profetisme – „det enestående"? Kristian Nissen, Frederik Rode (1800–1883), en høireist presteskikkelse i den norske kirke. Sigmund Mowinckel, Det eldste kjente gammeltestamentlige bibelhåndskrift.

Vigiliae Christianae: Vol VI, Nr 1, Jan. 1952. Christine Mohrmann, A propos des collectes du psautier. Meinrad Stenzel, Zum Wortschatz der ntl. Vulgata. G. Quispel and R. M. Grant, Note on the Petrine Apocrypha. Erik Peterson, Ps. Cyprian, Adversus Iudaeos und Melito von Sardes. D. Kuyper Ff., Maxilla per avia. Christine Mohrmann, A propos de Sap. 15, 18. Hudson-Williams, Notes on Verecundus, De Satisfactione Paenitentiae.

Theologische Literaturzeitung Dec. 1951. Olaf Moe, Urchristentum und Kirche. Erich Roth, Neuere Englische Literatur zum Taufproblem. Hans Erich Feine, Zum Recht des Codex Iuris Canonici von 1917.
Revue Biblique Oct. 1951. R. P. C. Spicq, Alexandrinismes dans l'Epitre aux Hebreux. R. P. A. Grail, Le baptême dans l'Epitre aux Galates. M. Delcor, Le Midrash d'Habacuk. R. P. R. de Vaux, La troisième campagne de fouilles à Tell-el-Farrah, près Naplouse.

BERICHTEN

Verzamelde werken van Prof. Dr G van der Leeuw

De Bibliotheek der Rijks-Universiteit te Groningen is door een schenking van de familie van wijlen Prof. Dr G. van der Leeuw in het bezit gekomen van diens verzameld werk. De collectie is thans geordend en gecatalogiseerd en bestaat uit 533 nummers, waaronder nagenoeg alle brochures, uitgegeven preken, artikelen etc. Deze nummers worden aan belangstellenden op de gewone wijze uitgeleend.

Enkele werken ontbreken nog. Mochten er onder onze lezers zijn, die een of meer daarvan in hun bezit hebben en aan de Bibliotheek willen afstaan ter completering van de collectie, dan zal dat zeer op prijs worden gesteld. De ontbrekende werken zijn:

1. Voor den Zondag, 42e jrg., no 44. Hoenderloo, 1936. Preek over Johannes 17 : 11.
2. Eltheto, 66e jrg, blz. 174: Een koninkrijk van kinderen. Marcus 10 : 15.
3. Prospectus. 1919, Historisch Christendom.
4. Onze Eeuw, 20e jrg, blz. 46: Crisis in het oude Egypte.
5. Archiv für Religionswissenschaft, Bd XX, blz. 241: Die do-ut-des-formel in der Opfertheorie.
6. Het Gulden meisjesboek, 2e jaar: Van een aegyptische koningin.
7. Stemmen des Tijds, 20e jrg., blz. 136: † Nathan Söderblom door Dr W. J. Aalders en Dr G. van der Leeuw (Söderblom's wetenschappelijke beteekenis).
8. Gli dei di Omero. (Saggio sul libro di Walter F. Otto, Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes, 1929). In :Studi e Materiali di Storia delle Religioni. Vol. VII, blz. 1.
9. Archiv für Religionswissenschaft. Bd XXIX, blz. 79: Die Struktur der Vorstellung des sogenannten Höchsten Wesens.
10. Mensch en Maatschappij, 8e jrg., blz. 365: Pia fraus. Een phaenomenologisch-psychologische studie.
11. Zeitschrift für Religionspsychologie, 6e jrg., blz. 161: Die sog. „epische Einleitung" der Zauberformeln.
12. The Student World, vol. XXVII, blz. 292: The reality of heathenism.
13. Het Jaar onzes Heeren 1935. Advent-Kerstbrief. blz. 19: Bij den nieuwen jaargang.

14. Het Jaar onzes Heeren 1935. Advent-Kerstbrief, blz. 91: De kinderlijke kalender.
15. Algemeen Ned. Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie, 29e jrg., blz. 36: In hoeverre kan men van een homo religiosus spreken en in hoeverre is deze eventueel psychologisch te beschrijven? (Voordracht gehouden op den tweeden Psychologendag, 18 Mei 1935 te Amsterdam.
16. Mnemosyne. Ser. III, 3, blz. 125: Refrigerium.
17. Zeitschrift für Theologie und Kirche, 19e jrg., blz. 71: Rudolf Otto und die Religionsgeschichte.
18. Het Jaar onzes Heeren 1938. Pinksterbrief: Overdenkingen bij de dagelijksche schriftlezingen van 5–18 Juni.
19. Het Gemeenbest. 4e jrg., blz. 223: De beteekenis van het begrip mythe.
20. Mens en Maatschappij, 23e jrg., blz. 239: De religie van de voorhistorische mens.
21. Algemeen Weekblad voor Christendom en Cultuur. 27 Maart 1925. ,,Een futiele quaestie''.
22. Je Maintiendrai, Het Parool, Christofoor, Vrij Nederland, 1945, 9 Juni: De N.B.S.

Prijsvraag

Bestuurders van het Haagsch Genootschap tot verdediging van den Christelijken godsdienst schrijven de volgende prijsvraag uit:

,,Het Haagsch Genootschap tot verdediging van den Christelijken godsdienst vraagt een critisch onderzoek naar de betekenis van C. G. Jung's leer over de archetypen voor de beoefening van de godsdienstwetenschap''.

Antwoorden worden voor 1 Mei 1954 ingewacht. De schrijvers geven hun naam niet op, maar tekenen hun verhandeling met een motto, en zenden die met een verzegeld naambiljet, dat hetzelfde motto tot opschrift heeft, portvrij aan den secretaris van het Genootschap, Dr A. H. Haentjens, Emmalaan 12, Baarn.

OPENBARING IN DE MODERNE ISLAM

DOOR

J. M. S. BALJON JR
Blankenham

In de Islam is de Apologetiek, die zulk een aanzienlijk deel uitmaakt van de theologische arbeid van zijn belijders, steeds beheerst geworden door de controverse Islam–Christendom (en Jodendom). Gedurende de laatste 100 jaar is hierin echter een ingrijpende verandering gekomen. De Verlichting met haar uitvloeisels kreeg ook de Moslimse intelligentsia in haar greep. Voor de theologie betekende dit dat niet meer in de eerste plaats de strijd moest gevoerd worden tegen de ,Schriftbezitters' (Christenen en Joden), maar tegen het dreigend oprijzend ongeloof. En zo kwam de Islam in een gelijke positie als het Christendom, dat al eerder de geestelijke worsteling met de moderne wereldbeschouwingen had moeten aanvaarden. Een aardige illustratie van deze gemeenschappelijke situatie is de argumentatie, die Muḥammad Iqbâl, een Indische Modernist, levert tegen de theorieën van Jung. Daarin zegt hij o.m., dat wanneer Jung verkondigt de eigen aard van de religie buiten de beoordeling van de psychologie te willen houden, hij dit principe meer dan eens in zijn geschriften verloochend heeft...[1]). Een dergelijke opmerking had net zo goed door een Christen-theoloog gemaakt kunnen zijn.

In de strijd met het ongeloof van het Rationalisme blijkt voor de Christenen de Openbaring het kernprobleem te zijn. Dat hetzelfde ook voor de Moslims geldt, wordt openlijk toegegeven door de Egyptenaar Muḥammad Farîd Wadjdî, als hij zegt: ,Het leerstuk van de Openbaring (*waḥj*) is hetgeen waar de mensen van vandaag, bevangen door wetenschappelijke twijfel, het meest mee in verlegenheid zitten [2]). Zulk een eerlijke uitspraak is wel is waar zeldzaam bij de Moslimse Modernisten, maar dat verandert niets aan het feit, dat voor hen allen Openbaring tot een probleem is geworden.[3])

---

[1]) Cf. Mohammad Iqbâl, ,*The Reconstruction of Religious Thought in Islam*', 1934, p. 180.

[2]) Muh. Farîd Wadjdî, ,*Al-Islâm Dîn 'âmm khâlid*', 1932, p. 11.

[3]) In tegenstelling met de klassieke Islam. Vgl. A. J. Wensinck in Enz. d. Islâm, IV, 1183: „Soweit ich sehe, hat der Begriff Offenbarung zu bedeutenden Diskussionen keinen Anlass gegeben".

Voor een overzicht van de Moslimse apologetiek inzake de Openbaring sedert het midden van de vorige eeuw maken wij een onderscheid tussen *a*) de Openbaring als het proces, waardoor God de mens (i.c. Mohammed) Zijn waarheid bekend maakt; en *b*) Openbaring als het woord Gods (i.c. de Koran), waarin God Zijn waarheid bekend heeft gemaakt.

a) Het openbaringsproces. De meest bekende leerling van de grote Egyptische Reformator Muḥammad Abduh: Rashîd Riḍâ heeft in één van zijn laatste werken, getiteld ‚*Al-Waḥj al-Muḥammadî*' (de Openbaring van Mohammed (1933) [1])) grote aandacht aan deze kwestie gegeven. In zijn voorwoord zegt de auteur, dat het boek bedoelt te zijn een ‚vlijmscherp mes om de tongen der critici van de Islam af te snijden'. Uit het vervolg blijkt dat onder deze critici de Europese ‚materialisten' worden verstaan. De eerste aanvallen echter worden gericht tegen de ‚Schriftbezitters'. Hun openbaringsdragers zouden veel minder begaafd zijn dan de ‚laatste der profeten': Mohammed. Voor hen was het òf de techniek der bedwelming òf aangeleerde kennis, die het profetisme moesten ondersteunen. R. R. verwijst voor het eerste naar Ezra en Nehemia, die ‚wijnschenkers en zangers' waren, en voor het tweede naar Mozes, die als man met eruditie veel aan de wetten van Hammurabi had kunnen ontlenen, terwijl de ongeletterde Arabische profeet geheel afhankelijk was geweest van de Openbaring Gods (zie p. 13 en 16). Op p. 28 komt het eigenlijke onderwerp aan de orde: de weergave en weerlegging van de these der Europese ‚materialisten', dat de openbaringsbron voor Mohammed diens eigen ziel was, en dat zijn inspiraties te vergelijken zijn met die van Jeanne d'Arc.

R. R. wijst allereerst de vizioenen van het Franse meisje af als een bruikbaar voorbeeld en als vergelijkingsmateriaal voor Mohammed's openbaringen, omdat het ‚bij haar slechts een nerveuse opwinding was... begeleid door een religieus enthousiasme en een geloof in superstitiële voorstellingen van haar tijd... Welk verband heeft dat (zulk een vlaag van emotie) met het appel van de profeten?' (p.31).

Vervolgens werpt de auteur zich op Emile Dermenghem's ‚*La vie de Mahomet*' (1929), dat meer een litteraire en psychologische dan

---

[1]) Volgens een mededeling van Marcel Colombe in ‚*Centre d'Etudes de l'Orient contemporain de l'Institut d'Etudes Islamiques* 21' 1er sem. 1950, p. 17 is dit zijn best gelezen geschrift geworden. Het werd in het Urdu en in het Chinees vertaald. In 1948 beleefde het een 5de druk.

een historisch-wetenschappelijke biographie is. Lange passages uit het boek worden in een Arabische vertaling geciteerd. Tegen Dermenghem's de-supernaturalisatie van het openbaringsproces bij Mohammed door te verwijzen naar zijn contacten met Syrische en Mekkaanse Christenen, welke hem zouden hebben medegedeeld dat telkens wanneer de mensen dwaalden de hemel hen een profeet zond om hen op het rechte pad terug te brengen, en door grote waarde te hechten aan de erop volgende afzondering van Mohammed in de grot van de Hirâ, waarvan de eerste ,openbaring' het resultaat was, voert R. R. van zijn kant een aantal geloofsgronden èn een aantal rationeel-houdbare argumenten aan, zonder evenwel zelf het verschil tussen deze twee categoriën van bewijsgronden te onderkennen. Zo vinden we naast het getuigenis-argument dat ,de Koran, voorwaar, hoger, meer omvattend en volmaakter is dan al wat lieden als Bahîrâ [1]), Nestorius, de Syrische Christenen, ja, al de Christenen en Joden ter aarde kenden' (p. 53), meer ,zakelijke' gronden als: 1) dat wanneer de ontvangen openbaringen het gevolg van een zuiver psychisch proces waren geweest, waarbij hij in het vizioen aanschouwd had hetgeen hij allang gehoopt had, hij dan bij de verschijning van de engel Gabriël niet voor zijn leven gevreesd had [2]) (cf. p. 57); 2) dat de plotselinge aanwezigheid van veel en verheven kennis bij Mohammed op middelbare leeftijd, terwijl hij in zijn jeugd door niets was opgevallen, psychologisch onverklaarbaar is. Hierbij beroept R. R. zich op het volgende: ,Voor psychologen en sociologen van vandaag is het een vaststaand feit, dat wie de leeftijd van 35 jaar heeft bereikt en dan niet uitblinkt in een bepaalde tak van de wetenschap of de kunst, daarna niet meer aan de beoefening van één van beide kan beginnen' (p. 178).

Vecht R. R. tegen de psychologisering van het openbaringsproces, zijn leermeester Muḥammad Adbuh had daarentegen juist een beroep gedaan op psychologische (of beter: psychopathische) facta om het openbaringsgebeuren bij deze profeet te kunnen staven! Hij wijst nl. op de parallel met geesteszieken, die ook gezichten zien en stemmen horen zonder dat anderen iets kunnen waarnemen of vernemen [3]).

---

[1]) Bahîrâ is een Chr. monnik, die Mohammed op een karavaanreis naar Syrië ontmoet zou hebben.

[2]) De traditie verhaalt, dat Mohammed na de eerste openbaring tegenover zijn vrouw Khadidja verklaarde: ,Voorwaar, ik vreesde voor mijn leven'.

[3]) *Risâlat al-Tauhîd* (5de druk, 1927) p. 123–4. De eerste druk is van 1897. Een twin-

Weer anders is de waarschijnlijk-making, die Muh. Farîd Wadjdî [1]) de twijfelende geloofsgenoten aanbiedt. Deze apologeet opereert met het ‚Mesmerisme', een geneesmethode, die met hypnose e.d. werkt. Volgens de auctor intellectualis hiervan: F. A. Mesmer (1733–1815) staan alle lichamen met elkaar in verbinding door een het heelal vullende middenstof, t.w. het dierlijk magnetisme. Wadjdî stelt dit magnetisme gelijk aan een esoterisch *νουσ*-principe (*alʿaql al-bâtin*), hetwelk in onmiddellijke verbinding staat met het Universele Leven (God). Dit *νουσ*-principe zou dan bij bijzonder begaafde personen, gelijk de profeten, het openbaringsmedium zijn om aan hen een nieuwe waarheid of wetgeving bekend te maken [2]).

Al deze bewijsvoeringen, die de authenticiteit van de openbaring aan Mohammed moeten ondersteunen, zijn qua denkstructuur typerend voor het Moslimse theologische denken in het algemeen, dus ook voor dat van vroegere eeuwen. De voornaamste rol, die de rede er n.l. ten aanzien van de geloofsartikelen te vervullen heeft, is de ‚non impossibilité' ervan aan te tonen [3]).

b) Het woord Gods: de Koran. Bij de gemaakte beschouwingen over het Heilige Boek komt het verschil tussen de Indische en Egyptische Modernisten duidelijk naar voren, t.w. de grotere assimilatie aan het Westerse denken van India (maar de laatste tijd schijnt Egypte deze achterstand flink in te lopen).

Aḥmad Khân durft de ook voor niet-traditionele Moslims revolutionaire stelling te poneren, dat in de Koran zeden en voorstellingen worden aangetroffen, stammend uit vóór-Islamitische tijden; al wordt er dadelijk aan toegevoegd, dat zij gelaten zijn, omdat zij niet in tegenspraak waren met de doeleinden, waarvoor de Profeet gezonden was (cf. *Akhirî Maḍâmîn*, 1898, p. 41–2). Doch beseft deze Indiër nog niet, dat zulk een zienswijze zijn tegelijk nog volgehouden mechanische inspiratieleer in ernstig gevaar brengt, zo niet opheft. Muḥammad Iqbâl gaat reeds zover, dat hij de term ‚legende' gebruikt voor de Koranische weergave van de Zondeval (cf. *Reconstruction*, p. 77vv.). Maar toch kan ook van hem niet gezegd worden, dat hij een werkelijk critisch onderzoek van de Koran nastreeft.

---

tigtal jaren tevoren had de Indische Modernist Aḥmad Khân een volkomen analoge redenering opgesteld. Zie voor deze merkwaardige overeenkomst mijn artikel ‚*A Comparison between Two Reformers*' in ‚*The Islamic Literature*', Febr. 1952.

[1]) Ook een vertegenwoordiger uit de kring van de Muh. Abduh-leerlingen.

[2]) Cf. *Al-Islâm Dîn ʿâmm khâlid*, p. 16–7.

[3]) Cf. L. Gardet & M. Anawati, *Introduction à la Théologie Musulmane*, 1948, p. 423.

In Egypte wordt op puriteinse wijze al het aardse, waarmee de Koran-exegese het Heilige Boek zou kunnen besmetten, geweerd. Muh. Abduh is daarbij nog fundamentalistischer dan het orthodoxe geloof verlangt. Hij wil nl. niet weten van de *'asbâb al-nuzûl'* (oorzaken, aanleidingen voor de openbaring van een bepaald gedeelte van de Koran). Vooral door de oudste Koran-commentatoren wordt daaraan graag veel aandacht geschonken. Men probeert zo de Koranverzen in hun historische context te plaatsen. M. A. meent dat bij dergelijke pogingen men de indruk kan krijgen van een minder geslaagde compositie van het H. Boek. En dat zou een gebrek zijn de goddelijke openbaring onwaardig (zie zijn commentaar op S. 2:136, 138, 148, 161 en 163).

In het boven veel geciteerde werk van Rashîd Riḍâ worden op p. 182–6 enige bewijzen (*dalîl*) gegeven om aan te tonen, dat de Koran niet van Mohammed, maar van God afkomstig is. Ook hier is de bewijskracht van de aangevoerde argumenten voor ,andersdenkenden' (niet voor het eigenlijke lezerspubliek!) zeer ongelijk. Naast een bewijsgrond als S. 2 : 21 – het vers, waarin de tegenstanders van Mohammed worden uitgedaagd iets van hetzelfde niveau te produceren als het geopenbaarde; m.a.w. de Koran-vervaardiging ligt niet binnen het bereik van het menselijk litteraire scheppen – ontmoeten we b.v. het veel plausibeler argument dat ,,God Mohammed heeft gecorrigeerd bij zijn fouten in zijn ijveren bij het prediken en het ten uitvoer brengen van Gods bevelen; nu eens op een zachte en vriendelijke manier, zoals Zijn woord luidt: ,God vergeve u (Mohammed). Waarom gaf gij hen vrijaf?' [1]..., dan weer met een vermaning en op hardhandige manier, zoals Zijn woord luidt: ,En hadden Wij u niet vastgehouden, dan had ge bijna aan hen nog enige concessies gedaan' [2])'' (p. 183).

Slechts terloops kwam tot nu toe de naam van Muḥammad Iqbâl ter sprake. Dit had zijn reden. De openbaringstheorieën van deze Indische denker kunnen alleen worden verstaan in het totaal van zijn geheel eigen gedachtenwereld. Thans willen we pogen de typische punten uit zijn ,philosophie' aan te duiden, en dan speciaal in verband met het begrip openbaring.

---

[1]) S. 9 : 43. Het vrijafgeven geldt de zwakke broeders, die zich aan een bepaalde expeditie van de profeet trachtten te onttrekken.

[2]) S. 17 : 76. Concessies aan een stam, die – toen ze een verdrag met Mohammed sloten – verlangden dat de eis tot het doen van de prosternaties tijdens de godsdienstoefening er niet bijgevoegd zou worden.

In grote trekken kan men zeggen, dat vóór alles Iqbâl een persoonlijkheidscultuur nastreeft met behulp van religieuze principes en krachten. Zijn ‚theologie' draagt daarom een sterk vitalistisch karakter. God openbaart zichzelf als ‚rationally directed creative life' (*Reconstruction* p. 58), bij Wien steeds het ‚not-yet' is, d.i. de ‚unfailing realization of the infinite creative possibilities of His being' (p. 57). In de Koran wordt Zijn ‚creative life' op tweeërlei wijze omschreven, nl. als *khalq* (‚creation') en als ‚*amr*' (‚direction'). Deze ‚*amr*' (lett. ‚bevel') zou heenwijzen naar een ‚directive energy of God' (p. 97), waardoor de mens gevoerd wordt tot een steeds diepere bewustwording van zichzelf. Deze bewustwording van de mens heeft één van haar culminatiepunten in het openbaringsgebeuren, dat zich afspeelt in de persoon van Mohammed. In hem voltrok zich de overgang van de ‚non-rational modes of consciousness', behorende tot de antieke wereld en nog de bron van zijn openbaring, naar het ‚inductive intellect', behorende tot de nieuwe wereld en reeds de geest van zijn openbaring (p. 119–20). Dit ‚inductive intellect' schenkt de mens ‚a dynamic conception of the universe' (p.131). En een dergelijke wijde visie helpt hem tenslotte om ‚the ultimate aim of religious life' te bereiken, t.w. ‚the reconstruction of the finite ego by bringing him into contact with an eternal life-process' (p. 183).

Afgezien nog van de philosophische inkleding van zijn apologie, is er een zeer fundamenteel onderscheid tussen de gedachtengang van Iqbâl en de andere hier besproken Modernisten. Laatstgenoemden gaan uit van een meer of minder orthodox geloofsbezit[1]), en pogen vervolgens aan te tonen, dat het Islamitisch geloof – ook wanneer het geconfronteerd wordt met het Westerse denken – ‚nog lang zo dwaas niet is, als men wellicht gedacht had'. Iqbâl staat innerlijk veel losser van het geloof der vaderen, en redeneert onbewust (!) precies vanuit een tegenovergestelde richting. Het betoog van hem vindt in feite zijn uitgangspunt in het mens- en wereldbeeld van een Nietzsche, Bergson en Whitehead, en het zet uiteen, dat welbeschouwd de concepties van de Koran er heel goed bij aansluiten. Muḥ. Abduh c.s. twijfelen geen ogenblik aan de goddelijke oorsprong der openbaring met Mohammed als medium en de Koran als document. Voor Iqbâl is het evenwel het probleem: ‚Wat moet ik daar nu mee aan'.

---

[1]) Mogelijk zal men hier nog enige reserve in acht willen nemen t.a.v. Aḥmad Khân met zijn naturalistische theorieën. Maar de veelvuldige tegenspraak in zijn theologie verraadt een steviger binding met het godsdienstig verleden dan men gemeenlijk aanneemt.

De geboden modernistische interpretaties en concepties van de openbaring zijn een sprekende illustratie van het aanvangsstadium, waarin de confrontatie van de Islam met het Westerse denken verkeert [1]. Te snel is men tevreden gesteld met een erg redelijk schijnende theorie, en aan een werkelijk critisch onderzoek van de grondslagen en praemissen van beide wereld- en levensbeschouwingen is men nog niet toe. Zo komt het dat men òf een fundamentalistische beschouwing van de Koran voorziet van oppervlakkig rationalistisch verweer (Rashîd Riḍâ, Wadjdî), òf zonder enige scrupule gelijkluidende begrippen, voortkomend uit een totaal verschillende achtergrond, met elkaar identificeert (Iqbâl).

Islam en Christendom – zo merkten we in het begin op – bevinden zich in een analoge situatie. Beide zijn in conflict geraakt met het ‚ontwaakte' denken, en beide moeten oude posities prijsgeven. De Moderne Islam is begonnen met het gezag der Traditie relatief te stellen, en liet een historische benadering van deze sacrale litteratuur haar werk doen. Maar bij de Koran kon men zover nog niet komen. Het Moderne Christendom gaf wel een plaats aan het historisch onderzoek van zijn ‚Heilig Boek'. De positie van deze religie was ook gunstiger; *zij* had – in tegenstelling met de Islam – nog een ‚stronghold' om zich op terug te trekken: Gods openbaar-wording in Christus.

Nu is het m.i. niet de vraag of de Islam een mechanische inspiratieleer ook in de toekomst zal weten te handhaven. Bij een intensiever en langduriger contact met de moderne geesteswetenschappen zal dit standpunt voor zelfstandig denkende Moslims tenslotte onhoudbaar blijken [2]. Het nijpende probleem zal evenwel zijn: Kan de Islam met een historische benadering van de Koran zichzelf blijven of niet. Houdt hij dan nog iets over wat hem onderscheidt van een religieus-indifferent humanisme? Kan hij zich als religie vindiceren, en b.v. een oplossing vinden in de geest van een modern Christendom, dat bereid is ook nog de ‚stronghold' van de goddelijke incarnatie op te geven en zich bepaalt tot een ‚mystieke verbondenheid met de Macht, die de mens vreest en liefheeft beide' [3]?

---

[1]) Zie daarvoor vooral het fraaie art. van H. Kraemer: *Enige grepen uit de moderne Apologie van de Islam*, in: *Tijdschr. voor Ind. Taal-, Land- en Volkenkunde*, jaarg. 1935, blz. 1–35 en 165–217.

[2]) Bij een enkele Moslim is het reeds zo ver. Vide Sir Aḥmad Ḥussain, „*Notes on Islam*", p. 83: „you have to interpret the Qur'ân quite naturally as any other book or historic document."

[3]) P. A. H. de Boer, *De functie van de Bijbel*, in Ned. Theol. Tijdschr., Oct. '51, blz. 8.

Deze vraagstelling is naar mijn bescheiden mening nog urgenter dan de kwestie of de Islam het in de toekomst zonder de *sharî' a* (het canonieke corpus juris van de Islam) stellen kan, een kwestie, die Kraemer als hèt kernprobleem voor de huidige Islam ziet (*Apologie*, p. 217). Hoe belangrijk de sociale aspecten van de religie ook mogen zijn, het hart ervan klopt ergens anders! In de jonge staat Pakistan is de theocratie, de voornaamste zuil van de *sharî'a*, reeds officieel gedesavoueerd. Zoiets geschiedt niet zonder grote interne spanningen. Toch krijgt men niet de indruk dat de Islam als religie daar slechtere kansen maakt om zich te handhaven dan elders in de Moslimwereld, waar men in theorie nog vasthoudt aan de theocratie. In de strijd om het numineuze karakter van deze godsdienst te bewaren zal het probleem van de openbaring centraal staan, en dan in concreto de vraag: door welke religieuze conceptie kan het niet langer meer te handhaven geloof in de onfeilbaarheid van de Koran vervangen worden?

ONDERBREKING EN CONTINUÏTEIT

Twee geestelijke aspecten van de tijd der Volksverhuizing, speciaal in de vijfde en zesde eeuw

DOOR

C. W. MÖNNICH

Amsterdam

I

Het is merkwaardig, hoe verschillend het landschap van de geschiedenis er uit kan zien, naar gelang van de kant, waaruit men het benadert. In de politieke geschiedenis roepen de jaren 451 en 452 een beeld op van een grote dramatische spanning in de doodstrijd van het Romeinse rijk in het Westen. In 451 viel Attila met zijn Hunnen Gallië binnen. De legende verhaalt, hoe heel dit rijke, vruchtbare land met zijn akkers, zijn wouden, zijn steden, door de Gesel Gods getuchtigd werd, maar veel meer dan een verovering van Metz en een beleg om Orléans is ons niet bekend. Hoe dat zij: Attila verspreidde schrik rondom. Het verhaal van de afweer wordt ons spannend genoeg verteld: hoe Aëtius, de generaal van Valentinianus III, met een kleine legermacht Romeinen oprukt nadat een mobilisatie op grotere schaal in Italië mislukt was; hoe hij vervolgens met de Westgoten in Zuid-Gallië, die in oorlog met hem waren, in onderhandeling treedt en hen bezweert, de vete te vergeten – met gunstig gevolg; zij trekken aan zijn zijde mede ten strijde. Hij gaat Attila tegemoet, die zich in de buurt van Troyes verschanst, en hij slaagt er in, de vorst der Hunnen tegen te houden – een feit dat later bekend zou zijn (ten onrechte) als de slag op de Catalaunische velden. Dat jaar zou Gallië voor verdere brandschatting behoed blijven. Maar in het voorjaar van 452 viel Attila Italië binnen. Aquileja werd met de grond gelijk gemaakt, andere steden in de Povlakte geplunderd of aan schatting onderworpen. De weg naar het Zuiden, naar de Eeuwige Stad, leek open te liggen. Maar dan, zo wordt ons verhaald, grijpt paus Leo de Grote in. Er vindt een dramatische ontmoeting plaats tussen de ontembare, onstuimige barbaar en de geestelijke leider van de Christelijke kerk en de Christelijk-Romeinse cultuur – en Attila wijkt, naar ons bericht wordt verschrikt door een visioen van de toornige apostelen Petrus en Paulus. Dat zijn militaire kracht niet toereikend was voor een opmars naar

het Zuiden en dat hij bevreesd was voor te lange verbindingslijnen met het achterland, is een wereldlijke overweging, die in dit verband niet ter zake doet. – De moraal van de geschiedenis ligt voor de hand: wat de wereldlijke macht van het Romeinse rijk niet kon, vermocht de kracht van de kerk. Om het onderwerp geheel recht te doen, zou men het Frans van Bossuet moeten beheersen en zijn geestesmerk dragen. Het is bij de schrijver van dit opstel geen van beide het geval; maar men zal zich geredelijk kunnen voorstellen, wat niet al om die jaren 451 en 452 gemoraliseerd zou kunnen worden door de schrijver van het Discours sur l'histoire universelle.

Maar in de kerk- en dogmengeschiedenis roept het jaar 451 heel andere associaties op: Chalcedon. Het is het vierde jaartal uit de statige reeks van grote kerkvergaderingen, waarop het dogma van de kerk is gedefinieerd: 325, 381, 431, 451, 680, 787. Deze reeks markeert de zegetocht van het kerkelijk dogma, de vaste gang van de kerkelijke strijd met de haeresieën van Ariaans, Nestoriaans, Eutychiaans stempel. Nu is het zeker niet zo, dat hier van een rechtlijnige geleidelijkheid gesproken zou kunnen worden. Het menselijk denken en beslissen, ook het theologische, verloopt nu eenmaal niet langs zo rechte lijnen. Gezien van het oogpunt van de theologiegeschiedenis, en trouwens ook van de kerkpolitiek, is de aanvaarding van het Chalcedonense een overwinning van de Westerse theologie en het Romeinse prestige, en zijn het vijfde en het zesde Oecumenische Concilie pogingen om de Westerse structuur van het Christologisch dogma in meer Cyrilliaanse, dus Oosterse zin te herzien; aan de strijd om het Spaanse adoptianisme in de Karolingische tijd kan men waarnemen, hoezeer hierin het Oosten ook het Westen heeft kunnen beïnvloeden. Maar hoe dan ook: 451 is een triomf van Leo de Grote geweest, zij het met uitzondering van de 28e canon van Chalcedon, waarin het gezag van Constantinopel naast dat van het oude Rome werd gesteld. In de dogmengeschiedenis dringt weinig door van het rumoer, dat in deze jaren weerklinkt in de politieke geschiedenis. Het is een krijgszang met andere klanken, in een andere toonaard, en met een ander rhythme. In de politieke geschiedenis roept het jaar 451 een stemming van ondergang, een gevoel van wanhoop op; in de kerkgeschiedenis betekent het de overwinning van Westers dogmatisch inzicht, behaald door de kerkpolitieke kracht, die Leo de Grote tegenover de Byzantijnse keizer, Marcianus, en een groot gedeelte van de Oosterse kerkvorsten kon ontwikkelen.

Twee reeksen van feiten en van historiebeelden, die totaal verschillend lijken. Maar is zo iets mogelijk? Er is eenheid van plaats – het Romeinse rijk –; eenheid van tijd – het midden van de vijfde eeuw –; eenheid van politieke macht, belichaamd in de persoon van Leo de Grote. Mogen wij dan niet ergens een fundamentele eenheid van handelen, een zelfde motivatie van optreden veronderstellen achter deze twee ogenschijnlijk zo uiteenlopende reeksen van gebeurtenissen? De man, die Attila tegemoet ging, en de man, die in Chalcedon zijn overtuiging, in de epistula dogmatica vastgelegd, ter overwinning wist te brengen, is een en dezelfde. Hoe is dat te begrijpen?

Kunnen wij a priori een fundamentele eenheid van handelen veronderstellen? Misschien wel; maar is zij aan te wijzen, en zo ja, is zij gegrond in de historische feitelijkheid zelf? Het ware te denken, dat Leo particulier het geluk heeft meegehad, dat hij tweemaal een gewaagd spel heeft gespeeld, en beide keren gewonnen heeft, zonder dat men een diepere grondslag voor zijn optreden zou behoeven te zoeken dan een zekere persoonlijke kracht. Zou dat het geval zijn, dan zou de tegenstrijdigheid van de associaties met de jaren 451 en 452 van weinig geschiedkundig belang zijn. Anders wordt het echter, wanneer blijken zou, dat Leo de Grote handelde op grond van opvattingen, die algemener waren in zijn tijd; met andere woorden, wanneer zou blijken, dat aan zijn optreden, zowel tegenover Attila als te Chalcedon een niet aan zijn persoon gebonden patroon ten grondslag zou liggen. Of, nog anders gezegd, wanneer een denkschema kan worden aangewezen, waarin zowel het gevoel van ondergang, van onderbreking in de stroom der geschiedenis door de gebeurtenissen van de Volksverhuizing, als van overwinning, van voortgaande triomf verdisconteerd is. Is zo'n schema aan te wijzen?

Het is wel mogelijk, materiaal te vinden, dat de continuïteit der gebeurtenissen kan demonstreren; het is evenzeer mogelijk, de feiten aan te wijzen, die de tijd van de vijfde en de zesde eeuw doen zien in het licht van een heftige onderbreking. Men kan volhouden, dat de Volksverhuizing een radicale breuk heeft veroorzaakt, en dat zulks al in de vijfde eeuw voor velen luce clarius is geweest (en niet eerst in de zevende, wanneer althans in West-Europa een zekere consolidatie na de val van het Westromeinse rijk zich gaat aftekenen). Maar men kan met evenveel recht zeer duidelijke en zeer belangrijke verbindingen aanwijzen tussen het Romeinse rijk van Constantijn en Theodosius de Grote en de barbarenrijken na hen.

Er bestaat stellig zo iets als een continuïteit die door de Volksverhuizing onaangetast is gebleven: op het gebied van de maatschappij, de cultuur, de kerk; en zelfs op dat van de politieke ideologie. De keizerkroning van Karel de Grote is niet een geïsoleerd teruggrijpen op het Romeinse keizerschap; reeds Clovis zou opgetreden zijn als Augustus. [1]) Karel is niet de man, die voor het eerst na zoveel eeuwen wederom de Romanitas ook op politiek gebied herontdekt heeft, maar zijn kroning is de vervulling van een streven, dat al sedert de dagen van Theoderik velen onder de barbaarse heersers aangelokt had. Er is meer: niet alleen in de gebeurtenissen en toestanden van de vijfde en zesde eeuw kan de stof gevonden worden, die hetzij voor onderbreking, hetzij voor continuïteit van het verleden pleiten; maar in de reacties van de tijdgenoten vinden wij de twee uiteenlopende perspectieven weerspiegeld. Men heeft soms de gebeurtenissen van de Volksverhuizing ervaren als een breuk met het verleden, of als incidenten, die – hoe ernstig ook – de continuïteit der geschiedenis niet blijvend konden verstoren. En tenslotte zijn er geweest, die beide gezichtspunten hebben weten te verbinden.

II

Het zijn twee groepen geweest, die, hoe verschillend ook in mentaliteit en waardering, de gebeurtenissen van de vijfde en de zesde eeuw als een radicale breuk met het verleden hebben gevoeld. Het zijn de openlijk of in het verborgene nog heidens gezinden, en de asceten.

Van de eerstgenoemde groep kennen wij de klachten in een op het eerste gezicht vrij kinderachtige vorm: de Christenen hebben zich vergrepen aan de oude goden, en zij hebben daarmee hun wraak over de wereld gebracht.[2]) Dat het heidendom in de vijfde eeuw niet uitgestorven is, leren ons zowel de geschriften der kerkelijke

---

[1]) Gregorius van Tours, *hist. Franc.* II, 38: keizer Anastasius heeft Clovis tot consul verheven, hetgeen door deze (overigens ten onrechte) opgevat is als verheffing tot Augustus: in de basiliek van St. Maarten te Tours heeft hij zich, bekleed met purper, de diadeem op het hoofd gezet; et ab ea die tamquam consul aut *Augustus* est vocitatus. Het verhaal is vreemd; in de consulslijsten komt Clovis niet voor; alleen Gregorius vermeldt deze traditie. In elk geval blijkt de gedachte van een dgl. Frankisch keizerschap voor Gregorius niet een onmogelijkheid te zijn.

[2]) Het verwijt is herhaaldelijk opgemerkt door de kerkelijke auteurs; Cyprianus, *Ad Demetrianum* 3 (dit verwijt is ook bij de grote vervolgingen sedert de tweede helft van de derde eeuw belangrijk geweest); uit de tijd van de Volksverhuizing b.v. Augustinus, *Sermo* 81; *De urbis excidio* 2; *De Civ. Dei* I, 1; Orosius, *hist.*, praef. Quodvultdeus van Carthago, *Sermo de tempore barbarico* 3; Salvianus, *De gubern. Dei*, I, 1.

auteurs als de bepalingen van de synodes uit die tijd. Zo heeft Leo I in een preek nog moeten fulmineren tegen ,,de goddeloosheid dat de zon, opgaande bij het aanbreken van het daglicht, door sommige dwazen op hooggelegen plekken wordt aangebeden; en zelfs sommige Christenen achten dat een zo godvruchtige daad, dat zij alvorens te gaan naar de basiliek van Sint Pieter, die aan de ene levende en ware God is gewijd, de trappen naar het hoger gelegen terras beklimmen, zich omwenden en buigen voor de opkomende zon en met gebogen hoofd zich neigen voor de stralende bol.'' [1]) Uit een iets vroeger tijd, die van de inval der Vandalen in Noord-Afrika, bericht Salvianus ons een dergelijk mengsel van heidendom en Christendom, daar geconcentreerd om de cultus van de Hemelmaagd, waaraan ook Christenen deelnamen, voornamelijk de adel. ,,Wie toch komt niet, nog vol van de geur der duivelse offers, over de drempel van het godshuis en bestijgt, nog stinkend van de demonen zelf, het altaar van Christus?'' [2]) Er waren overgangen, zo bij de volksfeesten, eenmaal gevierd ter ere van de goden, nu onder de een of andere Christelijke uitvlucht – herhaaldelijk wordt er voor gewaarschuwd, en niet ten onrechte, wanneer men ziet, dat ,,tegenwoordig Christenen door de heidenen ertoe worden gedwongen, zodat in de tijd van de Christelijke keizers in het verborgen een nieuwe vervolging schijnt te ontstaan'', zoals één Afrikaanse canon zegt. [3]) In deze gemoedsgesteldheid kon al spoedig de klacht worden vernomen, dat de schuld van de ellende het Christendom was en kon men, in het nauw gedreven, zijn toevlucht weer nemen tot oude heidense practijken; des te gemakkelijker, omdat nog in het Christelijk rijk zelf de vogelwichelarij officieel werd beoefend.[4]) In de nood van de belegering van Rome door Alarik heeft Pompeianus, de gouverneur van de stad, voorgesteld, door middel van magie hemelvuur op het legerkamp

---

[1]) Leo de Grote, *Sermo* 27, 4.

[2]) Salvianus, *De gub.* VIII, 2.

[3]) In een Afrikaanse canonverzameling, nr 27; bij Mansi 4, 489. Over aan Christus opgedragen theaterspelen, Salvianus, *De gub.* VI, 4. Nog in de zesde eeuw vindt men heidense culten. En niet alleen in uithoeken als de Ardennen (Gregorius van Tours, *Hist. Franc.* VIII, 15), maar ook in Rome zelf kwam nog heidendom voor; zo heeft Gelasius I nog moeten polemiseren tegen een senator Andromachus en anderen, die de Lupercalia weer in Rome wilden invoeren (bij Mansi, 8, 95–101). Uit zijn geschrift blijkt tevens, dat nog tijdens de belegering door Alarik dit feest werd gevierd (ib. 100B), en dat in zijn eigen tijd de Dioscuren nog vereerd werden (ib. 98E. 99A). Op de tweede synode van Orléans (wsch. 536) moesten nog maatregelen worden genomen tegen afval tot het heidendom (can. 20; Mansi 8, 838AB).

[4]) Salvianus, *De gub.* VI, 2.

der vijanden te doen neerdalen – het experiment is vermoedelijk niet uitgevoerd. [1]) Maar nog Procopius, die daaromtrent over inlichtingen uit de eerste hand kon beschikken, weet te vertellen van onbekenden, die in 536, toen Belisarius Rome verdedigde tegen de Goten en de situatie zeer hachelijk was, de tempel van Janus hebben geforceerd.[2])

Het zou niet nodig zijn, op dit heidendom in te gaan, wanneer het bij wat astrologie, wat magie, wat zonnecultus, wat feestvieren was gebleven. Maar de polemiek van Augustinus en zovele anderen leert ons, dat men veel groter belangen op het spel achtte te staan. Zij hadden te kampen met een geloof in de Romaniteit, waarvan de aantasting het Christendom in de val kon meeslepen. Begrijpelijk; men had het Christendom leren aanvaarden als staatsgodsdienst, het was voor velen een experiment ter ondersteuning van het rijk, niet een zelfstandige geestelijke macht, die de wereld tot het Evangelie kon brengen. En nu het rijk schudde op zijn fundamenten, leek het experiment mislukt – de God der Christenen kon al evenmin het rijk behoeden als de oude goden. Dat was het gevaar van de heidense reactie; daarom heeft Augustinus zijn rijpste krachten gebruikt voor het schrijven van zijn Stad van God, waarin hij het goddelijk patroon van de geschiedenis, de continuïteit van Gods handelen erin, wilde aantonen. Maar het schrijven ging hem te langzaam, hij kon de strijd alleen niet af en riep de hulp in van zijn leerling Orosius, een Spaans priester. Orosius kreeg de opdracht, aan te tonen, dat de nood van het heden niet groter was dan vroeger, ja, dat onder het gezichtspunt van de eeuwigheid Gods leiding meer dan ooit zichtbaar werd. In de opdracht van zijn boek aan Augustinus schrijft hij: ,,Gij hebt mij bevolen te schrijven tegen het boze en ijdele gepraat van hen, die,... terwijl zij zich niet bekommeren om de toekomst en het verleden vergeten of niet kennen, denken dat alleen de tegenwoordige tijd buitengewoon door rampen wordt geteisterd.'' [3]) Orosius' boek, vrijwel waardeloos voor zover het de eigenlijke geschiedschrijving betreft, heeft een grote populariteit in de Middeleeuwen bezeten, reeds vroeg. [4]) Dat is van belang geweest: zo heeft zich door zijn werk, meer nog dan door het onvergelijkelijk veel diepere, maar ook subtielere en verwardere werk van zijn leermeester, het historiebeeld

---

[1]) Zosimus, *Hist.* V, 46.

[2]) Procopius, *De bello Gotico* I, 25, 18–25.

[3]) *Hist. contra paganos*, praef.

[4]) M. L. Laistner, *Thought and Letters in Western Europe A.D. 500 to 900*, 1931, p. 51.

bij de latere geslachten vast gezet: het beeld van een continuïteit, in overeenstemming met de voorstellingen, die de grote kerkelijke leiders zelf hadden: de gebeurtenissen mogen heftige bewegingen vertonen, zij spelen zich evenwel af naar een vast en onveranderlijk plan: de arbeid van God aan Zijn wereld.

Het conservatisme, dat het Christendom verantwoordelijk stelde voor de breuk in de geschiedenis, heeft met zijn ideaal van de Romanitas op den duur kunnen bijdragen tot die andere visie op de geschiedenis, waarin de continuïteit voorop stond. Daarover zij hierna gehandeld; eerst vraagt de andere groep, die een breuk zag in de tijd, onze aandacht: de asceten.

De geestesgesteldheid van het Westerse ascetendom in de vijfde en de zesde eeuw is een gecompliceerde zaak. Van oorsprong is het ascetisme, althans in de vorm, waarin wij het in de derde eeuw leren kennen en waaruit tenslotte het monnikenwezen is voortgekomen, geen kerkelijk verschijnsel; de kerk heeft moeite genoeg gehad, het onder contrôle krijgen. Van de worsteling der kerk in de vierde eeuw met haar vele facetten: dogmatische, kerkpolitieke, maatschappelijke, vormt de strijd om de verkerkelijking van het monnikenwezen niet het onbelangrijkste aspect.

In het land van oorsprong, Boven-Egypte, en in andere oude ascetische gebieden als het achterland van Syrië en Palestina heeft het oudste ascetisme de trekken van een plattelandsbeweging tegenover de kerk, die vooral in de steden haar organisatorische en culturele steunpunten had, en die gedurende de vierde eeuw steeds meer geurbaniseerd is, zoals men onder andere kan zien aan het terugdringen van de chorepiscopi. De oudste asceten waren dorpelingen; op de grens van hun dorp en de woestijn leefden zij (eerst later trekken zij dieper de woestijn in), en zij traden ook op als de troosters, de helpers, zo nodig de voorvechters van het agrarische proletariaat tegen de demonen uit de woestijn en de lucht, maar ook tegen de demonen in de heersende klassen. Uit die positie ontwikkelde zich een heel eigenaardige levensopvatting, uit allerlei bronnen gevoed, oud-Christelijke, Joods-sectarische, cynische. Maar het wordt bij hen alles veel feller, er komen accenten bij, afkomstig uit het nabije Oosten, uit Egypte zelf: gnostische, thaumaturgische, exorcistische. De asceet is de man van de „andere wereld", hij bestrijdt de demonen, onder de engelen telt hij zijn helpers. Op aarde is hij de vreemdeling, en hij leeft en oordeelt naar een waardeschaal, die in de letterlijke zin van het woord toto coelo van de aardse

maatstaven verschilt. [1]) Hij is de volstrekt arme, de ongeletterde, hij veracht de wereld en haar heerlijkheid, hij staat wantrouwig, zo al niet afwijzend en vijandig, tegenover de officiële kerk, en van haar priesters moet hij menigmaal niets hebben.[2]) Hij spreekt gaarne

[1]) Men kan zelfs wel spreken van een travesti van het hemelse leven in aardse nederigheid en verworpenheid: deze zijn het teken van goddelijke heerlijkheid. Zo laat de asceet Serapion Sidonius zich als slaaf verkopen om de zielen van een paar toneelspelers te redden (*Hist. Lausiaca* 83); vgl. de door Reitzenstein, *Historia monachorum und Historia Lausiaca*, 1916, S. 59 medegedeelde geschiedenis uit de oorspr. Syrisch geschreven *Commentarii de beatis orientalibus* van Johannes van Efese (uitgeg. door Van Douwen en Land, Verhand. der Koninkl. Akad. der Wetenschappen, afd. Lett. 18; Amsterd. 1889), c. 52, over de als mimen rondtrekkende pneumatici Theophilus en Maria. – De innerlijke geschiedenis van het ascetisme laat zich goed demonstreren aan de interpretatie van een ascetische spreuk uit de *Apophthegmata Patrum* (Zeno 3), dat de (Egyptische) monniken de deugden die zij hebben verbergen en zich voortdurend beschuldigen van ondeugden, die zij niet hebben. Er zijn vele verhalen, die de spreuk moeten illustreren, niet alleen uit Egypte (Johannes Cassianus, *Collationes* 18, 15, het verhaal van de ten onrechte van diefstal beschuldigde monnik Paphnutius; Gregorius van Tours, *Hist. Franc.* VI, 6 betreffende de kluizenaar Hospitius). In het (uit de achtste eeuw stammende) geschrift van de Spaanse monniken Heterius en Beatus tegen Elipandus van Toledo (bij Migne L. 96) keert de spreuk terug (I, 64, ML 96, 932 D): „Sancti viri et ex deo loquuntur et coram deo, quia et ab eo sese sciunt habere quod dicunt, et ipsum suis sermonibus adesse judicem auctoremque considerant. Unde fit ut cum se a proximis despici agnoscunt, suaque vita dicta audientium vitae non prodesse, abscondunt quantae virtutis sunt, ne si secretum cordis inutiliter sermo probatus aperiat, ad inanem gloriam prorumpat." Hier komt de humilitas in het spel, in de zin van Gregorius de Grote, *Dial.* I, 9, waar het heet, dat men evenals Christus het in zijn deemoed deed, zijn grote daden heeft te verzwijgen. Zo wordt de spreuk tot het latere ‚ama nesciri', gelijk b.v. uit het elfde-eeuwse geschrift van Radbodus over Sint Medardus, bisschop van Tournay kan blijken, waar Medardus uit humilitas huivert om bisschop te worden (2, 15, ML 150, 1506 A-C). – De ombuiging van de gedachte der travesti tot de deemoed voorbereid bij Sulpicius Severus, *Dial.* I, 5, welk verhaal overeenkomt met de door Gregorius van Tours, *Hist. Franc.* IV, 34 medegedeelde geschiedenis. Vgl. nog Cassianus, *Inst.* 5, 23, 3 en 11, 13, 1–3.

[2]) Gedeeltelijk vindt dat zijn oorzaken in de critiek op de verwereldlijking van de kerk, zo bij Johannes Damascenus, *De confessione* 11 en 13 (MG 95, 296. 297. 300). Bij Hiëronymus is deze critiek eveneens te vinden; bij Salvianus b.v. *De gub.* V, 5. Gedeeltelijk echter betreft het de concurrentie tussen twee soorten van ambtsdragers, die beide op het bezit van de H. Geest aanspraak maken. Zo al de Montanist Tertullianus tegenover Calixtus, de confessores in Carthago tegenover Cyprianus, de Meletianen tegenover Petrus van Alexandrië. Over en weer is men wantrouwig geweest. De kerk heeft met nadruk de asceet ondergeschikt gemaakt onder de clerus; in het Westen heeft zich al spoedig de overtuiging gevestigd, dat monnik en leek gelijk staan, en dat gehoorzaamheid aan de kerkelijke overheid eenvoudige plicht van de kloosterling is, vgl. b.v. de eerste synode van Orléans (511 of 512), can. 19, Mansi 8, 354 DE. 355A, waar de abten „pro humilitate religionis" aan de bisschoppen worden onderworpen; de vierde canon van Chalcedon 451 heeft de monniken nadrukkelijk aan het bisschoppelijk gezag onderworpen (Mansi 7, 360D). Vgl. het aardige verhaal van de zuilheilige Vulfilaicus, die op last van de bisschop zijn zuil verlaat, „quia sacerdotes non obaudire ascribitur crimini", bij Gregorius van Tours, *Hist. Franc.* VIII, 15. Aan de andere kant willen monniken geen priester worden; zo knipte de heremiet Ammonius zich het linkeroor af,

de volkstaal, het Koptisch, het Syrisch, het Berbers van Noord-Afrika, en vermijdt vaak opzettelijk het Grieks,[1]) hij gaat zich steeds verder in de woestijn terugtrekken en onderwerpt in een harde tucht, met zelfkastijding, bidden en vasten het lichaam. Hij is trouwens in die woestijn niet óp de vlucht uit de wereld, maar op de demonenjacht; en hij komt alleen naar de bewoonde wereld, wanneer hij daar kans heeft op een uitgelezen strijd met Satan zelf: zo b.v. bij vervolgingen of wat hij voor vervolgingen aanziet.

De asceet van de oude stempel is de bewonderde geestelijke held, de heilige van het platteland vooral. Voor de horige boeren en de slaven op de latifundiën bestond weinig reden, de Romeinse maatschappij lief te hebben en het keizerschap onontbeerlijk te achten; hun idool kon Caesar niet zijn; maar evenmin de patriarch of de metropoliet, die onder de Christelijke keizers menigmaal de overheid naar de mond had te praten. In hun ogen was het de asceet, die de verworpenheid en de armoede, de slavernij en de rechteloosheid wist te verheffen tot een bovenaardse heerlijkheid, tot de travesti van Gods glorie. De praal van deze wereld daarentegen werd het blinkend kuras van de duivel – en zo werd het ascetisme niet alleen een troostrijke levensvorm voor armen en rechtelozen, maar de asceten vormden menigmaal ook de stoottroep in de sociale conflicten, die het Imperium sedert de derde eeuw in toenemende mate hebben geteisterd. Daar toch, tegen de machtigen der aarde, was het goed strijden, want het gold de strijd van de kinderen Gods tegen de kinderen des duivels.[2])

In deze gedachtensfeer kon men het Romeinse rijk, of zijn keizer de kerk nu erkende of niet, alleen zien als door Satan geregeerd en door Christus verworpen: als een wereld, die haar ondergang tegemoet snelde. Hier verzwakten de apocalyptische en eschatologische

---

toen men hem wilde dwingen, bisschop te worden: een verminkte toch kon geen bisschop zijn (*Hist. Lausiaca* 12); vgl. *Vitae patrum* I, Pachomius 24. In de Regula van Benedictus van Nursia worden strenge maatregelen genomen om de zelfoverschatting van monniken, die priesters zijn, tegen te gaan (c. 60; 62). Als bisschop heeft Martinus van Tours het gevoel, dat zijn geestelijke kracht verminderd is (Sulp. Severus, *Dial.* II, 4). Priesters komen soms onder de bekoring van het ascetisme; de kerkelijke leiders hebben er in Zuid-Gallië soms moeilijkheden mee gehad; Hiëronymus (*Adv. Vigilantium* 2) klaagt over deze bisschoppen, die de anti-asceten verdedigen. Daarnaast legge men Coelestinus I, *ep.* 2, Mansi 4, 464 sq. over priesters in de Provence, die zich als asceten kleden ook bij het opdragen van de Mis.

[1]) Zo de door Epiphanius (*Haer.* 76, 3) als ketter bestreden asceet Hiëracas.

[2]) De stoottroep en de maquis van het Donatisme, de Circumcelliones, zijn asceten; hun aanvoerders heten de duces sanctorum, zij zelf agonistici (een technische term voor asceet), hun doden heten martelaren; Optatus van Mileve, *De schism. Donat.* III, 4.

gedachten niet tot een vergeestelijkte eeuwigheid, gelijk in de hoofse Platoniserende theologie van de Origenisten het geval was. Eusebius van Caesarea mocht Papias een domme man vinden, omdat hij het chiliasme au pied de la lettre had genomen en niet had begrepen, dat de apostelen overdrachtelijk hadden gesproken,[1]) maar buiten de hoofse kringen was men – zeker in het Westen – wel degelijk overtuigd van de realiteit van Oordeel, Regering van Christus, Opstanding en aanvaardde men niet de vergeestelijkende en daardoor devaluerende verklaring der eschata. Zoals eenmaal Justinus Martyr bij al zijn apologetische, ,,wijsgerige'' bespiegelingen scherp de loochenaars van een lichamelijke opstanding en van het Duizendjarig rijk kon bestrijden,[2]) zo is het ook in de aan Firmicus Maternus toegeschreven Consultationes Zacchaei et Apollonii, waarin het bewijs van de ware godsdienst uitloopt op een verheerlijking van het ascetisme en een beschrijving van het spoedig komende Gericht.[3]) Gretig las men de bijbelgedeelten, die over het einde van de dagen handelden, ijverig speurde men naar de tekenen van het naderend oordeel. En wie tekenen zien wil, die ziet ze: van kalveren met te veel koppen en poten af tot aan de strooptochten van de barbaren, van de zeer hardvochtige belastingpolitiek af tot aan de kometen en het Noorderlicht, misoogst en stemmen uit de hemel, vuurregens en aardbevingen: men moest wel ziende blind zijn als men niet begreep hoe snel het einde der dingen nabij kwam. Nog Gregorius van Tours tekent de wondertekens in zijn Frankische Geschiedenis getrouwelijk op; en hij is niet de enige. Niet, dat de asceten met vreugde dit alles hebben gadegeslagen. ,,Vreselijk is het, te vallen in de handen van de levende God'' – dat hebben ook zij in hun bijbel gelezen, en zij sidderden. Maar zij moesten wel strijden voor hun huiveringwekkende Heer, wiens toorn nog gevaarlijker was dan de geduchte kracht des duivels. De vroegste asceten zijn trouwens minder onder de indruk van het naderend einde dan de lateren; zij hebben zich vervuld geweten van een geestelijke kracht die hen reeds in dit leven verhief tot bovenaardse macht. Maar al in de vierde eeuw komt in hun stemming een element van angst: de angst voor het komende Gericht.

De nadruk daarop is nog aanzienlijk versterkt door de ontwikkeling, die het ascetisme heeft doorgemaakt sedert de tweede helft

---

[1]) *H.e.*, III, 39, 12sq.
[2]) *Dial. c. Tr.* 80, 4sq.
[3]) III, 7–9.

van de vierde eeuw. In Hiëronymus' jonge jaren, toen hij te Rome onder de matronae en haar dochters furore maakte met zijn elegante lofprijzingen op de maagdelijkheid, was het ascetisme daar nog maar heel weinig in tel, en menig katholiek zag het met gemengde gevoelens opkomen.[1]) Augustinus kon als jong en brillant rhetor in Milaan op de hoogte zijn van wat er in de residentie omging, en toch nooit gehoord hebben van een klooster, dat even buiten de muren van de stad lag.[2]) Maar in het begin van de vijfde eeuw, toen Hiëronymus de wijze en grijze pater uithing in Bethlehem, was het comme il faut tot in de hoogste kringen van de maatschappij, als leden van de familie non of monnik waren. Bittere financiële noodzaak zal daarbij ook wel in het spel geweest zijn; wij horen tenminste herhaaldelijk van klachten, dat men de aan het maagdelijk leven toegewijden (die immers arm behoorden zijn) onterfde, zodat wel de in de wereld gebleven kinderen, maar niet de kerk of de kloostergemeenschap profiteerden van sluiering of monniksgelofte.[3]) Maar hoe dan ook: het ascetisme begint ook in de hogere sociale regionen acceptabel te worden. In Hippo Regius leefde Augustinus een kloosterlijk leven met zijn priesters en kon hij Demetrias, de uit de zeer aristocratische familie der Anicii stammende vluchtelinge na de val van Rome in 410 de nonnensluier aanleggen.[4]) In één mensenleeftijd is de ascese deftig geworden.

Inderdaad heeft zij zich verbonden met de zeer algemeen

---

[1]) Men denke aan Helvidius, Vigilantius, Jovinianus; Priscillianus is het slachtoffer van een anti-ascetische hetze geworden. In Noord-Afrika, beweert Salvianus, konden de asceten niet veilig over straat gaan (*De gub.* VIII, 3, 4). Wanneer Martinus van Tours tot bisschop verkozen moet worden, verzetten enige bisschoppen zich met het motief, contemptibilem esse personam, indignum esse episcopatu, hominem vultu despicabilem, veste sordidum, crine deformem (Sulp. Severus, *De vita b. Martini* 9). Ook met zijn clerus heeft hij moeilijkheden wegens zijn ascetisme (Sulp. Sev., *Dial.* I, 26). Reeds in de *Consult. Zacchaei et Apoll.*, III, 2, waar sprake is van de haat „etiam nostrorum" tegen de monniken.

[2]) *Conf.* VIII, 6.

[3]) Hiëronymus, *ep.*130, 6 (aan Demetrias): „Qui religiosiores sibi videntur, parvo sumptu, et qui vix ad alimenta sufficiat, virginibus dato, omnem censum in utroque sexu saecularibus liberis largiuntur. Quod nuper in hac urbe dives quidam fecit presbyter, ut duas filias in proposito virginali inopes relinqueret, et aliorum ad omnem copiam filiorum atque deliciis provideret." Vgl. Salvianus, *De avaritia* III, 4 sq. Gregorius van Tours verhaalt nog het geval van een zekere Lupus, een burger van Tours, die na het sterven van zijn vrouw en zijn kinderen geestelijke wilde worden, maar daarin door zijn broeder Ambrosius werd weerhouden, opdat de kerk geen erfgename zou worden; hij verschafte hem een nieuwe vrouw. (*Hist. Franc.* VI, 13).

[4]) Men leze de voortreffelijke schildering bij F. van der Meer, *Augustinus de zielzorger*, 1949, blz. 241 v.

verbreide gevoelens van onlust en onbehagen, die in deze tijd ook de heersende klassen hebben aangetast; gevoelens, die trouwens reeds in de tweede helft van de derde eeuw, toen het rijk van de ene crisis in de andere viel, hadden bestaan en bij Plotinus en zijn aristocratisch, ascetisch gekleurd Neo-Platonisme vertroosting hadden gezocht. Ook hier leefde een gevoel van ,,hier beneden is het niet''; en tegelijk had het Neo-Platonisme conservatieve trekken. Door beide factoren vond het aansluiting bij de sentimenten van de Romeinse aristocratie, wier macht en aanzien gebaseerd waren op grootgrondbezit en die enerzijds door de maatschappelijke moeilijkheden, anderzijds door de invallen der barbaren en het verloren gaan van de grensgebieden ernstig bedreigd werd in haar positie. Verloren gebied betekende in de latere keizertijd een groot verlies aan vermogen, dat in de latifundiën belegd was. Het was een vicieuze cirkel: terwijl de inkomsten daalden, stegen de militaire lasten, benodigd om de inkomsten op peil te houden. De hulptroepen, waarop het militair potentieel van het rijk steeds meer ging steunen, moesten met land tevreden worden gesteld; en zij waren in dit opzicht kostbaarder dan vroeger de veteranen. Geen wonder, dat het onbehagen doordrong tot in de kringen van de maatschappelijke en politieke leiders. Een onbehagen, dat zich moest troosten met de gedachte, dat deze wereld voorbijging en veranderlijk was, en dat boven alle wisselvalligheid uit de mens in de hemel zijn eeuwig vaderland heeft. In de derde eeuw vond keizer Gallienus zijn toevlucht bij Plotinus; in de vijfde zochten Galla Placidia, de zuster van Honorius (en beter regent dan hij), en Aelia Pulcheria, gade van Marcianus, hun steun in de ascese.

Door deze infiltratie heeft het oudere ascetisme aanzienlijke veranderingen ondergaan. Niet langer staat de strijd tegen de demonen op de voorgrond, maar men prepareert zich op het goddelijk oordeel, en zelfs is men op de vlucht voor de noden van de ondergaande wereld, en geeft het grif toe:[1]) op de vlucht voor de spanningen van het leven in de wereld, op de vlucht voor de verleiding, op de vlucht voor de demonen. Men bespeurt het bij de nieuwe motieven, die hun intrede doen in de ascetische litteratuur: zo het thema van de pastorale en de idylle; op de wijze, waarop eens Horatius het landleven op zijn ,,modus ager non ita magnus'' had bezongen, wordt nu vaak het monnikenleven geprezen.[2]) Johannes

[1]) Hiëron., *Adv. Vigilantium* 17.

[2]) B.v. Hiër., *ep.* 43, 3, waar de idylle van het landleven tegenover het leven in de

Cassianus mocht dan nog het kloosterleven zien als een strijd van de geest tegen het vlees,[1]) Vincentius van Lerinum schrijft zijn Commonitorium omdat hij zijn rust aan de Côte d'Azur ten nutte wil maken.[2]) Het thema van de hortulus animae doet zijn intrede, b.v. bij Ambrosius, wanneer hij voor zijn zuster het religieuze leven beschrijft.[3]) En tegelijk is de paniek groot geworden: angst voor de (aardse) toekomst, die opgevangen wordt door een sterke accentuering van de verachting der wereld en het verlangen naar een geestelijk leven. Maar tegelijk openbaart zich de angst voor het Gericht: de wereld loopt ten einde, zeer spoedig zal God komen om rekenschap te vragen.

Op het punt van de wereldverachting komt de nieuwe nuance in het ascetisme duidelijk uit. De wildemannen in de Egyptische en Syrische woestijnen verachtten de wereld omdat zij er niets te verliezen hadden; de freules en jonkers van de Romeinse en de provinciale aristocratie verachtten haar, omdat zij er veel te verliezen hadden. Zo vinden wij een wonderlijke weemoed in de ascetische geschriften van de vijfde en de zesde eeuw: de droefenis om de vluchtigheid der aardse goederen, die enerzijds heeft geleerd, het oude los te laten, anderzijds het toch nooit geheel kan vergeten. Vandaar het op het eerste gezicht verrassende schouwspel, enerzijds dat deze Westerse asceten een breuk zien geslagen in de oude orde; de gebeurtenissen van de Volksverhuizing vormen het bewijs voor de labiliteit van het aardse bestaan; aan de andere kant een sterke liefde voor de ten ondergang neigende cultuur der wereld. Zij schrijven vaak nog een voortreffelijk, zij het vrij schools Latijn, een diepe

stad wordt geschilderd. – In het vacare Deo (reeds bij Gregorius van Nazianze, *Or*. 27, 3) werkt ook de algemene antieke depreciatie van de arbeid door. Bizonder leerzaam is in dit opzicht een passage bij Salvianus (*De gub*. VII, 2), waar sprake van de vruchtbaarheid van Aquitanië, die zo groot was, dat de bewoners des te meer tijd hadden gehad voor de dienst van God. „Non enim nos ad aratra aut ad ligones vocat, non ad scindendas terras neque ad vineas pastinandas, non denique illa exigit a servis suis quae nos exigimus a nostris... Non ergo nos ad laborem vocat Dominus, sed ad refectionem." Hier zijn idylle, werkeloosheid en vacare Deo in een verband gebracht.

[1]) O. Chadwick, *John Cassian, A Study in Primitive Monasticism*, 1950, p. 89ff; vgl. *Collat*. 25, 26, 12.

[2]) *Common*. I, 1: de schrijver wil de leer der Vaderen beschrijven. Ad quod me negotium non solum fructus operis, sed etiam consideratio temporis et opportunitas loci adhortatur. Tempus: propterea quod cum ab eo omnia humana rapiantur, et nos ex eo invicem rapere debemus quod in vitam proficiat aeternam, ... Locus autem, quod urbium frequentiam turbasque vitantes, remotioris villulae et in ea secretum monasterii incolamus habitaculum, ubi absque magna distractione fieri possit illud quod canitur in Psalmo. Bedoeld is Ps. 46, 11.

[3]) *De virginibus* III, 4, 16; vgl. Hiëronymus, *ep*. 125, 2.

weemoed breidt zich over hun werk uit, en zij componeren in de wildernis hun elegische en elegante tractaten over de verachting der wereld, de lof der eenzaamheid, het naderend einde en de nood der tijden: een mengsel van een niet-Christelijk pessimisme en Christelijke voorstellingen.

Als voorbeeld diene een gedachtengang bij Eucherius van Lyon. In zijn tractaat over de verachting der wereld betoogt hij ergens, dat de wereld oud is geworden en door de kwalen des ouderdoms ten grave wordt gesleept. Dat is de bron van de angst: „Ieder uur maant: de tijd der verschuldigde afrekening is nabij, nu in een dubbel gevaar een tweeledig einde en een tweevoudig oordeel allen met één dood bedreigt. Reeds hangt mij rampzalige de dood der wereld boven het hoofd, alsof niet mijn eigen dood voldoende ware tot mijn angst. Hoe onze vrees gesust? Er is nergens veiligheid, nu het einde ons zonder onderscheid bedreigt, enerzijds ieder onzer afzonderlijk, aan de andere kant allen tezamen." [1]) Men vergelijke daarmee een woord als van de martelaar Pionius: „Ook ik zeg dat het leven goed is, maar beter is dat hetwelk wij begeren; en het licht, maar beter is het waarachtige. En dit alles is schoon; en niet als naar de dood begerigen of met haat vluchten wij de werken des Heren, maar door de overmaat van de grote andere verachten wij wat ons belaagt." [2]) Zo had ook Tertullianus gesproken: zijn generatie was nog niet vergeten, dat de aarde des Heren is. Bij Eucherius – en niet alleen trouwens bij hem – vinden wij niet meer de tegenstelling tussen oude en nieuwe aeon in de zin van een ouder Christendom, dat haar kende met een revolutionnaire wrevel; het had in het woord „oud" eerder het „ci-devant" vernomen dan „grijs geworden". Het oud worden van de wereld is een echo van Stoïsche voorstellingen, niet van oud-Christelijke, een herinnering aan een berusting, die ook in de mond van de Christelijke asceet heidens van aard is gebleven.

De voornaamste strekking van de betogen der asceten uit de vijfde en de zesde eeuw is: het is uit met de verzwakte wereld, definitief uit, wij kunnen ons alleen maar voorbereiden op de schrikbarende toekomst des Heren; en wij vermogen dat alleen door ons van de wereld af te wenden en door bidden en vasten te versterven.

Verkwikkelijk zijn deze berustende, angstige, teruggetrokken

---

[1]) *De contemptu mundi*, ML 50, 722D.723A. Het ouder worden van de wereld ib. 722C. Het thema stamt echter niet eerst uit deze tijd, de vijfde eeuw; reeds Cyprianus gebruikt het (*Ad Demetr.* 4).

[2]) *Martyrium Pionii*, 5, 44, bij Knopf, *Ausg. Märtyreracten*, 1901, S. 63.

asceten niet, hun tractaten en preken openen weinig perspectief. Ik moet één uitzondering maken. Er is een monnik, later priester geweest, die onder de indruk van de tijd zich met vrouw en dochter aan het ascetische leven heeft gewijd (tegen de wil van zijn schoonouders, en daaraan danken wij een van de ontroerendste documenten van de tragiek, die het ascetisch ideaal in het familieleven kon veroorzaken) [1]; een Gallisch aristocraat, die de gebeurtenissen scherper heeft beoordeeld dan zijn broeders in de kloosters en de ermitages. Dat is Salvianus, wiens werk over Gods Bestier uit de tweede helft van de vijfde eeuw stamt.

Dit uitvoerige geschrift is ontstaan als antwoord op veler klacht, waarom God, die toch de wereld heet te regeren, de grote ellende uit de laatste dagen van het Westromeinse rijk toelaat, en zelfs de barbaren, ketters als zij zijn, bevoordeelt. Zijn antwoord is de gewone ascetische opmerking (en daarom niet zo heel leerzaam): omdat de zondige mensheid in het rijk het God eenvoudig onmogelijk maakt, haar wel te doen. Maar de motivering is belangrijk: het is de sociale en menselijke ontreddering van het rijk, waardoor Gods vonnis is bepaald. Onder die nood valt heel wat, dat op ons mogelijk niet zo veel indruk maakt: het carnaval in Keulen, de feesten in het door een viertal belegeringen onttakelde Trier,[2] het circus en het theater [3] – vooral het laatste zweept Salvianus op tot een paroxysme van toorn.[4] Maar daarnevens zijn het de maatschappelijke noden, het schreeuwend onrecht van de rijken tegenover de armen,[5] van de heren tegenover de knechten[6], waarin hij de maat van de zonde vol ziet worden, de rechtsongelijkheid,[7] waarbij het gerechtelijk

---

[1] Salvianus, *ep.* 4 aan Hypatius en Quieta, ML 53, 160–165.

[2] *De gub.* VI, 13.

[3] *De gub.* VI, 5sq. In *Vigiliae Christianae* vol. I, p. 13–41, heeft J. H. Waszink over de woorden uit de abrenuntiatieformule bij de Doop geschreven: pompa diaboli. De hier genoemde plaats uit *De gubernatione* c. 6 vormt een goede demonstratie voor de juistheid van zijn opvattingen: „In spectaculis enim quaedam apostasia fidei est et symbolis ipsius et coelestibus sacramentis lethalis praevaricatio. Quae est enim in baptismo salutari Christianorum prima confessio? Quae scilicet nisi ut renuntiare se diabolo ac pompis eius atque spectaculis et operibus protestentur? Ergo spectacula et pompae, etiam juxta nostram professionem, opera sunt diaboli."

[4] *De gub.* VI, 3. De afkeer van het theater is bij de Christelijke auteurs algemeen – men leze maar Tertullianus' *De spectaculis.* De synodes hebben er herhaaldelijk over gesproken. Op de feestdagen vooral waren de theaters geduchte concurrenten van de kerk; Augustinus b.v. klaagt er nog al eens over in zijn preken. Vgl. ook Leo I, *Sermo* 84, 1.

[5] *De gub.* IV, 4, 6.

[6] *De gub.* IV, 5 sq.

[7] *De gub.* V, 6sq.

apparaat als een klassejustitie wordt beschreven, de angst van de slaven voor hun meesters,[1]) de horigheid, ontstaan doordat de rijken de armen bescherming beloven en in ruil daarvoor have, goed en lijf eisen [2]) (Salvianus is een belangrijk getuige voor het ontstaan van de horigheid in de vroege Middeleeuwen; zij gaat terug op de toestanden van het laat-Romeinse rijk). Zijn sympathie gaat uit naar de moedigsten onder de geknechten, die naar de barbaren overlopen of naar de struikrovers vluchten [3]) Tegen deze duistere achtergrond tekent hij een stralend beeld van de barbaren, op hen heeft hij zijn hoop gevestigd, omdat zij de wantoestanden van zijn eigen land niet kennen. [4]) Salvianus' barbarofilie, een oude Christelijke traditie trouwens – zij was een van de punten van het requisitoir, dat de politiek van Julianus Apostata tegen Constantijn de Grote inhield [5]) – is niet zijn sterkste punt, en doet toch ook wel denken aan Tacitus' geestdrift voor de noble savage in de wouden van Germanië. Het Noordafrikaanse katholicisme heeft blijkens de mededelingen van Victor van Vita wel een andere indruk gehad van deze lieden.[6]) Het optreden van de Franken, de Goten, de Bourgondiërs, de Vandalen en hoe zij verder heten mogen is bepaaldelijk even ongezond geweest voor de bevolking als de pax Romana het was. Hierin heeft Salvianus zich grondig misrekend; de maatschappelijke nood onder de barbarenvorsten is eerder groter dan kleiner geworden, voor zover al van verandering gesproken kan worden. Maar zijn betekenis schuilt hierin, dat hij heeft begrepen: de barbaren hebben niet veel anders te doen gehad dan de voltrekking van het vonnis, dat de Romeinse wereld over zichzelf had geveld met haar vastgelopen roofbouw op de provincies. En in het bizonder is hij voor ons onderwerp interessant, omdat hij de breuk in de geschiedenis van het Romeinse rijk klaarder dan de anderen heeft gezien als het gevolg van de interne ontwikkeling, en dat hij verder een – zij het vaag, en bovendien foutief – beeld heeft gehad van de mogelijkheid ener nieuwe aardse orde. Hetgeen trouwens niets afdoet van het feit, dat ook hij de Dag des Oordeels zeer nabij bevroedde.[7]) De

---

[1]) *De gub.* IV, 3. [2]) *De gub.* V, 8 sq. [3]) *De gub.* V, 5sq.

[4]) B.v. *De gub.* V, 4, 8; het optreden van de Vandalen in Noord-Afrika tegen de ontucht, VII, 21.

[5]) C. N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture,* 1949, p. 263ff.

[6]) In zijn *Historia persecutionis afric. provinciae.*

[7]) *De gub.* II, 4. Aan de andere kant onderstreept hij nadrukkelijk, dat God niet alles reserveert voor Zijn toekomst, maar ook in het heden Zijn zorg heeft over de wereld, *De gub.* I, 5.

berusting in het onvermijdelijke wordt evenwel bij hem doorstraald van de verontrusting over het onrecht. Dat is meer dan wij gewoonlijk bij andere asceten vinden.

III

Er is inderdaad een breuk geslagen in de geschiedenis door de gebeurtenissen van de Volksverhuizing; vooral in Gallië, Britannië, Spanje, Noord-Afrika, wat West-Europa betreft, het Donau-bekken wat Centraal-Europa aangaat heeft men het ondervonden. In Italië heeft het geloof in het levende Romeinse gezag langer stand gehouden; men bleef opzien naar de Oostromeinse keizer, vooral omdat deze vaak over voldoende militaire macht beschikte om zijn eigen gebieden op het Apennijnse schiereiland te verdedigen en bij tijd en wijle ook daarbuiten in Italië zijn kracht te laten voelen – zo Justinianus en zijn generaal Belisarius in de zesde eeuw. Maar elders werd het de meesten duidelijk; met het Westromeinse rijk is het gedaan, de breuk met het verleden is radicaal. In de kloosters mocht men dan hier en daar resten van de oude Romeinse cultuur bewaren (al zijn de vroege Westeuropese monniken veelal hogelijk bevreesd voor de wereldlijke letteren,[1]) en gold onder hen de memori-

[1]) Zo ook 't Oosten; blz. 337, noot 1. In de eerste Origenistische strijd heeft de afkeer van de asceten ten opzichte van de Origenistische monniken een grote rol gespeeld. Basilius was van de wereldlijke letteren niet afkerig, maar achtte ze behoorlijk bruikbaar materiaal bij de opvoeding. Toch is de hoofdtendens van de asceten afwijzend. Zelfs Johannes Cassianus, die wegens Origenistische gezindheid uit Egypte de vlucht heeft moeten nemen, spreekt vol lof over de oudste vaderen, „qui simplicem piscatorum fidem in corde simplici retinentes, non eam syllogismis dialecticis et Tulliana facundia spiritu concepere mundano" (*Inst.* 12, 19) en kan het stichtelijke verhaal vertellen van de Italiaan Simeon in de woestijn, die zich daar met het volmaakt nutteloze werk bezighoudt, een Latijns handschrift te copiëren, dat toch niemand daar lezen kan (*Inst.* 5, 39). Ongeletterdheid is vaak een deugd, zij het soms een tot deugd gemaakte nood – men leze de opmerkingen van Gregorius van Tours over zijn schrijftrant aan het einde van zijn Historie der Franken. Aan de andere kant spreekt Hilarius van Arles in zijn *Vita b. Honorati* 4, 22 (ML 50, 1261BC) met lof over de geletterdheid van de monniken Eucherius en Honoratus. Ook Hiëronymus spreekt – allicht, zou men zeggen – geestdriftig over de geleerdheid: een bisschop moet vroom en geleerd zijn (*Comm. in Tit.* 1, 9; vgl. 1, 2): dezelfde Hiëronymus trouwens, die de maagd Eustochium de wijze raad geeft, zich vooral niet met wereldlijke geleerdheid in te laten – „wat doet Horatius bij het Psalter? Virgilius bij de Evangeliën? Cicero bij de Apostel?" – en de gevaren ervan demonstreert aan het ijselijke verhaal van zijn ervaringen als jonge monnik, toen hem na de lectuur van Cicero en Plautus (!) de barbarismes van de profeten niet meer smaakten en hij midden in de Vasten door een visioen van een vertoornd God en door hemelse stokslagen gekweld werd (*ep.* 22, 29sq.). Ongeletterdheid blijft tot aan de Karolingische tijd nog lofprijzing waard (b.v. Heterius en Beatus, *adv. Elipand.* I, 54). Nog

satie van het Psalter hoger dan de kennis der Romeinse beschaving) [1]; de leiders van de katholieke kerk mochten zich de erfgenamen voelen van een katholieke Romaniteit; maar het volk sprak zijn oude volkstaal verder en hield vast aan zijn oude cultuur onder het wel zeer dunne laagje Romaniteit. Trouwens, de glorie van het Romeinse katholicisme taande: de nieuwe heersers waren veelal Arianen, en de katholisering is een langdurig en vaak stroef proces geweest. Bovendien waren zij op weinige uitzonderingen na weinig gecharmeerd van de Romeinse beschaving; zij waren leiders van een soldateska, die geen culturele roeping gevoelde. Theoderik de Grote, die wel belangstelling had voor de oude beschaving, kon lezen noch schrijven; om zijn handtekening te zetten moest hij van een schablone gebruik maken, die hij natrok.[2]) Het is niet onwaarschijnlijk, dat hij aanzienlijk aan invloed bij zijn Goten ingeboet zou hebben, als hij geen analfabeet geweest ware. Toen tenminste na zijn dood de koningin de kroonprins in de schone kunsten en letteren liet onderrichten, dwongen de Gotische edelen haar, de jongen analfabeet te laten en hem een militaire opvoeding te geven – aan de gevolgen waarvan hij dan ook is bezweken.[3]) Onder de Merovingers was het niet veel beter gesteld. Zij konden bogen op fraai lang haar en een indrukwekkende snor, maar veel verder gingen hun culturele aspiraties niet – of men moet daartoe rekenen de circussen, die Chilperik, koning van de Salische Franken, in Parijs en Soissons liet bouwen, gelijk Gregorius van Tours verhaalt.[4]) Romeinse cultuur? Zoals in Engeland menige oude Romeinse villa of burcht door

---

in de elfde eeuw bewandelt Lanfranc de veilige weg der onwetendheid tegenover een geestelijke vrijbuiter als Berengar, die hem op één lijn had gesteld met de „Bourgondiër" (aequivalent voor „domoor") Humbert, en wil liever met de gewone man een boerse lekenkatholiek zijn dan een deftige en ketterse spotter (Lanfranc, *De corp. et sanguine Domini* 4). Het beste benadert men de stemming van het Westerse ascetisme ten aanzien van de ongeletterdheid van de wanhopige scepsis uit, die spreekt uit Augustinus' uitroep: „Surgunt indocti, et coelum rapiunt; et nos cum doctrinis nostris sine corde, ecce ubi volutamur in carne et sanguine?" (*Conf.* VIII, 8): deze onwetendheid naar de wereld, die toch wijs bij God is, heeft op hem en zijn tijdgenoten diepe indruk gemaakt; het is b.v. merkwaardig, hoe hij in zijn eerste Christelijke geschriften, als *De beata vita*, de ware wijsheid niet zichzelf of zijn vrienden in de mond geeft, maar haar door zijn moeder of zijn zoontje laat uitspreken. De ketter wordt onmiddellijk verdacht van filosofische geschooldheid (b.v. Cassianus, *De incarnatione* III, 15,2, tegen Nestorius).

[1]) Over de memorisatie b.v. *Vitae Patrum* I (Pachomius 10): de monnik leert de bijbel uit het hoofd. Vgl. Benedictus' *Regula* c. 48.

[2]) Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire* (ed. Modern Library, New York, z.j.) II, 446, note 5.

[3]) Procopius, *De bello Got.* I, 2, 12–17; vgl. Cassiodorus, *Var.* 11, 1.

[4]) *Hist. Franc.* VI, 30.

de Angelsaksische boer als een plek van spoken werd gevreesd, als een verschijnsel uit een andere wereld, [1]) zo heeft het oude Romeinse rijk met al wat het vertegenwoordigde iets spookachtigs gekregen in de zesde en de zevende eeuw.

Maar nu de andere zijde: de continuïteit. Het dagelijkse leven ging ondanks de barbarenstormen zo goed en zo kwaad als het ging verder. Men bedenke, dat de Volksverhuizing een betrekkelijk geleidelijk aanzwellende stroom van invallen heeft betekend, oorlogzuchtige, maar ook vreedzame – tenminste van de derde eeuw af kende men barbaarse volkeren in hun stamverband binnen de rijksgrenzen. In de tweede plaats zij voor ogen gehouden, dat wij te maken hebben met invallen van kleine troepen in een dun bevolkt gebied, en dat zeker nog in de eerste helft van de vijfde eeuw de invallen niet de vestiging van een nieuwe staat behoefden te beduiden. Het beeld, dat de tijdgenoten oproepen, is dat van een horde, die de grenzen binnen valt, plundert en brandschat (soms niet zonder kruisvaardersromantiek) [2]), het beleg slaat om een stad, haar al dan niet verovert, en weer weg trekt. Het is niet een heel volk, dat in beweging komt, maar een stamhoofd met zijn ondergeschikten en dienstplichtigen. Is de troep voorbijgetrokken, dan gevoelt men zich weer vrij en Romeins: de gebeurtenissen blijven incidenten, die de gang van zaken niet blijvend veranderen. Zo b.v. te Trier: toen dat voor de barbaren gevallen was en deze weer verder getrokken waren, vroegen de overgebleven magistraten aan de Romeinse keizer toestemming, weer circusspelen te mogen organiseren.[3]) De verontruste asceten riepen ach en wee over zulke lichtzinnigheid; maar veranderde er per slot van zaken zo veel? Barbaarse troepen was men wel gewoon in de provincie; het was sinds eeuwen al Romeinse tactiek en politiek, de grenstroepen met huurlegers van over de grens te versterken, hetgeen bovendien het voordeel bood, de barbaren tegen elkaar te kunnen uitspelen. Zulke troepen werden dan ingekwartierd op de landgoederen, waardoor zij naar een bepaling van Honorius en Arcadius uit 398 medebezitters werden zowel van de grond als van de horigen er op.[4]) Daardoor namen zij hun plaats in tussen de grootgrondbezitters; en maatschappelijk mengden

[1]) G. M. Trevelyan, *Hist. of England*, 1944, p. 40.

[2]) Salvianus, *De gub.* VII, 13: bijbelwoorden als hun wapenkreten, ib. VII, 11. Vg. ib. VII, 22.

[3]) Salvianus, *De gub.* VI, 15; vgl. zijn opmerking VI, 9: alleen omdat er geen geld was, werden geen spelen meer gehouden in verschillende steden.

[4]) H. von Schubert, *Geschichte der christl. Kirche im FrühMA.*, 1921, S. 19.

zij zich weinig of niet met de autochthone boeren en de geïmporteerde slaven. De Germaanse troepen behielden strikt hun eigen verband, hun eigen gewoonten, cultuur, religie. Van de Rugiërs, door Odoaker gevestigd in het land rondom Pavia, is bekend, dat zij nog vijftig jaar na hun komst volledig onvermengd waren en hun eigen organisatie bewaarden.[1]) Zo is het vaak geweest. Zowel de Vandalen in Noord-Afrika onder Geiserik en Hunnerik [2]) als de Goten onder Theoderik leefden onder een afzonderlijk statuut,[3]) zij vormden een afzonderlijke groep in de staat, en in de grond van de zaak een afzonderlijke klasse in de maatschappij, die niet zo heel veel van structuur veranderde. De oude bovenlaag werd vervangen door een nieuwe; maar deze had vrijwel dezelfde belangen als de oude. De rechtsonzekerheid is in de vijfde en de zesde eeuw veel groter geworden; Gregorius van Tours b.v. hangt ons een droevig beeld op van de wreedheid en de willekeur, die de Frankische vorsten bedreven jegens hun rivalen en de onderdanen van hun concurrenten. Maar, werd ook de grond minder intensief geëxploiteerd dan onder de Romeinen, de slavernij en de horigheid zijn er niet minder drukkend om geworden, en het maakte voor de onderworpenen niet zo heel veel verschil, of zij hun geld en werkkracht aan de Romeinen of aan de barbaren moesten afstaan. Gregorius schetst ons in zijn geschiedenis der Franken een beeld van de maatschappij, dat niet bizonder veel verschilt van dat hetwelk Salvianus anderhalve eeuw vroeger onder de Romeinen had getekend.[4]) Er bestond zeker voor de onderste lagen van de maatschappij een pijnlijke continuïteit in de geschiedenis.

De Germanen bleven dus veelal een afzonderlijke groep vormen [5])

---

[1]) Procopius, *De b. Got.* III, 2, 1–3.

[2]) Gegevens bij Von Schubert, S. 20.

[3]) Een goede beschrijving bij El. S. Duckett, *The Gateway to the Middle Ages*, 1938, p. 58–95.

[4]) B.v. Greg. *Hist. Fr.* VI, 45, over het optreden van Chilperik onder zijn horigen.

[5]) Ook in hun religie bleven zij vrij geisoleerd; in het algemeen bleef de oude katholieke landskerk onder Germaans-Ariaans bewind bestaan. Theoderik is bizonder tolerant geweest. Wel weten wij van vervolgingen, vooral in Noord-Afrika is het heftig toegegaan, en ook uit Spanje hebben wij soortgelijke berichten, zij het op veel geringer schaal. Tekenender echter lijkt mij een gesprek, dat Gregorius van Tours met een Ariaan heeft gevoerd: wanneer Gregorius ten einde raad het fabeltje over Arius' schandelijke dood heeft verteld, antwoordt zijn tegenstander: ,,Legem quam non colis, blasphemare noli; nos vero quae creditis, etsi non credimus, non tamen blasphemamus, quia non deputatur crimini, si et illa et illa colantur. Sic enim vulgato sermone dicimus: ,Non esse noxium si inter gentilium aras et Dei ecclesiam quis transiens, utraque veneretur.'" Het is de oude, nog heidense tolerantie. *Hist. Fr.* V, 44.

en werden meer en meer tot een geprivilegieerde stand. Dat beperkte ook hun mogelijkheid, een nieuwe samenleving en een nieuwe cultuur op te bouwen. Telt men daarbij, dat zij als de nieuwe heersers de Romeinse geschooldheid nodig hadden, dan gaat men begrijpen, hoe die Romanitas ook na de politieke ondergang van het Westromeinse rijk een grote stuwkracht kon ontwikkelen. Want daarin was niet alleen de trots op de oude cultuur begrepen, maar evenzeer de juridische, administratieve en politieke ervaring, waaraan de barbaren, eenmaal tot statenvorming komende, dringend behoefte hadden. Men ziet het aan Theoderik, die de oude Romeinse aristocratie onder leiding van Cassiodorus in zijn regering heeft betrokken.

Het is dan ook niet zo, dat de eerbied voor, en de beoefening van de Romanitas alleen het weemoedige en machteloze verweer van mensen was, die krampachtig vasthielden aan het enige wat de nieuwe tijd hun niet kon ontnemen, hun beschaving. Het geloof in de continuïteit van de geschiedenis kon steun vinden in de gebeurtenissen zelf. Het betreft hier geen oude cultuur zonder zin, maar een oude cultuur in een nieuwe functie, hetgeen mogelijk was doordat zij direct practisch nut kon afwerpen, en doordat in het katholicisme Christendom en Romanitas samen gingen. De kerk heeft de tijd van het Christelijk keizerrijk goed besteed: zij sloot deze cultuur niet buiten, maar maakte haar dienstbaar.

Geen wonder dan, deze trots op de oude beschaving bij de kerkelijke leiders: bij een man als Augustinus zo goed als bij Ennodius, de latere bisschop van Pavia of bij Cassiodorus, Theoderik's minister van Romeinse zaken en schrijver van de belangrijkste ambtelijke stukken, welke van Theoderik's kanselarij uitgingen. Het is een merkwaardige collectie, waarop Cassiodorus zich trouwens bizonder liet voorstaan, gezien het voorbericht.[1]) Hij is het ook geweest, die op Vivarium de merkwaardige kloostergemeenschap heeft gesticht, die wel het prototype is geworden van de kloosterlijke cultuur der Middeleeuwen: half ascetische organisatie, half wetenschappelijk instituut. In zijn arbeid vertoont het besef van continuïteit zich heel duidelijk.

Maar de merkwaardigste vertegenwoordiger van het besef van ongebrokenheid is wel Boëthius geweest. Ook hij was een in dienst van Theoderik staand aristocraat, zich zeer bewust van zijn Romeinse cultuur, die hem trouwens noodlottig is geworden, toen hij,

---

[1]) *Variae*, praef.

na hoge ambten als consul en magister officiorum te hebben bekleed, van hoogverraad werd beschuldigd en gevangen gezet. Zonder behoorlijk proces is hij in 524 geëxecuteerd.

Boëthius is Christen geweest; de op zijn naam staande theologische tractaten kunnen als echt worden beschouwd. Maar het werk, dat hem beroemd heeft gemaakt, de in de gevangenis geschreven Vertroosting der Wijsbegeerte, vertoont er niet de minste sporen van. Het is daar Vrouwe Wijsbegeerte, die hem steun geeft, een wijsbegeerte in een laat-antiek, algemeen monotheïstisch en Platoniserend kleed. Het is de vluchtigheid van het leven, die hem moet doen inzien, waar de ware vrede is; [1]) het is de kracht, die de minnaar van de wijsheid uit de vlucht van zijn gedachten kan putten; [2]) het is de berusting in een Voorzienigheid, gelijk al Seneca haar heeft kunnen prediken.[3]) Boëthius' geestesmerk is niet dat van een man, die getroffen is door de ondergang van de antieke wereld; gelijk hij had menigeen in de derde, de vierde, de vijfde kunnen schrijven. Zelfs het Christendom heeft hem niet van gedachten doen veranderen; of liever: voor hem is blijkbaar het Christendom niets anders geweest dan de goddelijke bevestiging van wat de wijsbegeerte hem al had kunnen leren. Een Christendom, waarvan de kern een monotheïstisch godsbeeld is, dat voorts een tegenstelling ziet tussen de eeuwige en onveranderlijke God en de tijdelijke en veranderlijke wereld, dat verder gelooft in de goddelijke Voorzienigheid en in de plicht van de mens, zich in te spannen om het heil te erlangen: en een laat-antieke wijsbegeerte, waarin dezelfde gedachten en voorstellingen een centrale plaats innamen: welk verschil bestaat er tussen? Het verlossingsdrama van Christus' heilsgeschiedenis ligt wel zeer aan de periferie van deze gedachtenwereld. Men ziet het aan de theologische tractaten, twee over de Triniteit, een over het zijn en het goede, een over Eutychianisme en Nestorianisme (een vijfde, over het katholiek geloof, is helaas minder zeker aan Boëthius toe te schrijven): in deze verhandelingen worden theologische kwesties, in overeenstemming overigens met de theologische methode van die tijd, wijsgerig-systematisch behandeld, maar de heilsleer zelf: de geschiedenis van Christus en heilsbetekenis van zijn daden, komt niet ter sprake. Voor Boëthius heeft het Christendom niets nieuws gebracht, hij behandelt het als de samenvatting van de

---

[1]) *De consol.* I, 6; II, 1.
[2]) *De cons.* IV, 2.
[3]) *De cons.* IV, 6.

antieke filosofie. Dat het Christendom ergens een insnijding in de tijd te weeg zou hebben gebracht, overweegt hij geen ogenblik. In zijn denken en handelen is weinig of geen plaats voor het gevoel, dat tussen heden en verleden een onoverkomelijke breuk is geslagen. Hij mocht het in zijn hart betreuren, dat een barbaar, en niet een Romein over Italië regeerde, hij heeft dat niet beschouwd als een tragedie. Zijn geestesgesteldheid is die van een man, voor wie de stroom der gebeurtenissen voort blijft vloeien. De wisselvalligheden van het bestaan zijn nu eenmaal het gevolg van de veranderlijkheid, inhaerent aan de eindigheid. Hij ziet de loop der dingen niet op de wijze van de asceten, maar in de trant van de antieke wijsbegeerte: hij interpreteert de gebeurtenissen naar het schema van tijdelijkheid en eeuwigheid, veranderlijkheid en onveranderlijkheid, maar niet naar dat van oude en nieuwe wereld, verlorenheid in zonde en gemeenschap met God in genade. In dit opzicht trouwens is hij evenzeer de leermeester van de Scholastiek geworden als door zijn wijsgerige en logische onderzoekingen. Niet alleen zijn definities of zijn methode leven voort in de wetenschappelijke arbeid der Middeleeuwse theologen, ook zijn geestesgesteldheid. Hij ervaart een continuïteit in de geschiedenis niet alleen in een horizontaal vlak, maar ook in een verticaal vlak: de continuïteit van de Romanitas, maar evenzeer die van natuur en bovennatuur. Het is dat niet heel de Scholastiek opgaat in dit schema van natuur en bovennatuur, en dat de problematiek van zonde en genade, van rijk des duivels en rijk van Christus in de grond van de zaak het Middeleeuwse theologische denken meer heeft beziggehouden; maar anders zou men Anselmus en Thomas van Aquino eenvoudig kunnen zien als de executeurs van Boëthius' erfenis.

IV

De groep, waarvan Boëthius een vertegenwoordiger is, was niet de enige, die uit een gevoel van continuïteit leefde. Hoewel van een geheel andere geestesgesteldheid en vaak ook diep beïnvloed door ascetische idealen en voorstellingen, hebben de leiders van de katholieke kerk zich evenmin laten verleiden tot de pessimistische periodisering van de verschrikte asceten, maar zij hebben een geheel ander beginsel van geschiedenisbeschouwing, geheel andere maatstaven voor de beoordeling der gebeurtenissen aanvaard. Zij zijn uitgegaan van de heilsgeschiedenis, en niet van het verloop der

aardse gebeurtenissen: niet het rijk van Augustus, maar dat van Christus bepaalt de geschiedenis.

Daarmee hebben zij de gedachtenwereld achter de politiek der Christelijke keizers achter zich gelaten. Want die politiek was eerder gericht op bedoelingen, die met de gedachten van Boëthius overeenstemden dan op de zegetocht van het Christendom zelf; zo is het ook ervaren door degenen, die de val van het rijk aan het échec van de God der Christenen toeschreven. Men ziet het ook aan de kerkpolitiek van de keizers zelf: zij hebben geen tolerantie gewenst, maar alleen een staatskerkelijk Christendom willen erkennen: de haeretische groepen zijn van de protectie der overheid uitgesloten geweest en hebben in toenemende mate te lijden gehad van onderdrukking door de staat: confiscatie van eigendommen, verbod van samenkomsten, boeten, verbanningen der leiders. De enige, die werkelijk tolerant was voor alle Christenen, was Julianus de Afvallige, die de hoop koesterde, dat zij in hun onderlinge twisten zichzelf de ondergang zouden bereiden. [1]) Daartoe is evenwel zijn regering te kortstondig van duur geweest, en de kerk heeft ook verder de niet onbaatzuchtige belangstelling van de Christelijke overheid, orthodox of Arianiserend, moeten dulden. Dat op deze wijze maatschappelijke en politieke conflicten tot kerkelijke conflicten zijn geworden – men denke aan de strijd om het Donatisme – zij daarbij gememoreerd.

In het Oosten heeft de verhouding van staat en kerk zich tot caesaropapisme kunnen ontwikkelen. Daar is het ook niet de hoge clerus geweest, die de kerk heeft behoed voor politieke inmenging; het kerkelijke bestuur is een deel van het staatsapparaat geweest. Alleen de monniken hebben soms op de bres gestaan voor de vrijheid van de kerk, zoals men kan zien aan de beeldenstrijd in de achtste eeuw. In het Westen stonden de zaken wel anders, ofschoon ook daar caesaropapistische gevoelens in kerkelijke kringen hebben bestaan, zoals bij voorbeeld Optatus van Mileve bewijst.[2]) Maar in het Westen heeft de kerk het onschatbare voordeel gehad, een veel straffere centrale leiding te bezitten, en bovendien is er sedert de

---

[1]) Ammianus Marcellinus, *Hist. Rom.* 22, 5. 3–4.

[2]) *De schismata Donatistarum*, III, 4: Non enim respublica est in ecclesia, sed ecclesia in republica est, id est, in imperio Romano: quod Libanum appellat Christus in Cantico Canticorum, cum dicit ‚Veni, sponsa mea, inventa de Libano', id est de imperio Romano. Ibidem: ...dum super imperatorem non sit nisi solus Deus, qui facit imperatorem, dum se Donatus super imperatorem extollit, jam quasi hominum excesserat metas, ut prope se Deum, non hominem aestimaret, non reverendo eum qui post Deum ab hominibus timebatur.

vijfde eeuw de positie van de keizer veel zwakker geweest. De kerk heeft deze voordelen echter kunnen benutten omdat in haar geestelijke structuur elementen lagen, die niet in de betrekkelijk korte tijd van het Westerse staatschristendom geassimileerd konden worden aan het staatsbelang en de imperiale politieke ideologie, volgens welke de keizer hoofd van de kerk was. Zo is de Westerse kerk, gegroepeerd om de Romeinse bisschop, niet omgezet in een hofkerk, gegroepeerd om de Romeinse keizer. Daartoe heeft ook bijgedragen het feit, dat het Westerse Christendom nog in het begin van de vierde eeuw numeriek veel minder sterk was dan het Oosterse. Zelfs de sterkst gekerstende gebieden, Africa, Numidië, Zuid-Spanje, de Provence, Rome, Napels, de Adriatische kust van Italië waren lang niet zo sterk gechristianiseerd als Klein-Azië, Syrië, Egypte. Daardoor zijn in het Westen geen machtige zelfstandige kerkprovincies ontstaan: Rome is de onbetwiste primas gebleven, ondanks Cyprianus' episcopalisme, het Africaanse zelfbewustzijn en het optreden van sommige bisschoppen, die onafhankelijker handelden dan de Romeinse bisschoppen lief was. Rome is het enige Westerse patriarchaat gebleven. Daarbij komt nog een andere factor: dat de barbaarse heersers, voor zover zij Christenen waren, Ariaans waren. Maar dit Arianisme was een hofchristendom en – ook al door het isolement van de nieuwe Germaanse meesters – beperkt tot een kleine kring; het is niet het geloof geworden van de Spaanse of Italiaanse kerk, en zelfs niet van de Noordafrikaanse kerk, ondanks de vervolgingen daar. Zo hebben de Germaanse vorsten geen zelfstandige kerkprovincies, die met Rome konden concurreren, gesticht; het proces, dat zich heeft afgespeeld in Constantinopel, toen haar bisschop als geestelijk leider van de nieuwe hoofdstad met alle geweld tot patriarch, en wel in de ranglijst terstond na Rome, moest worden verheven,[1]) heeft zich in het Westen niet herhaald. Integendeel, de katholieke kerken in de gebieden onder barbaarse heerschappij zochten eerder aansluiting bij Rome dan zelfstandigheid. De eigenkerkelijke autonomie is veel minder sterk verdedigd, zelfs in de Iroschotse kerk, dan in het Oosten. Zo is de Westerse kerk een veel hechter gesloten en strijdvaardiger macht geworden dan de Oosterse, die op het eerste gezicht onder gemakkelijker omstandigheden leefde, maar die in werkelijkheid veel minder armslag had en bovendien door de rivaliteit tussen de grote patriarchaten verdeeld werd gehouden.

[1]) Constantinopel 381 can. 3; Chalcedon 451 can. 28; geen van beide door Rome aanvaard.

Maar ook de geest van de Westerse kerk was anders. Zij heeft in veel mindere mate dan in het Oosten het geval was, de tol betaald aan de tijdgeest van de late Oudheid, maar een duidelijke, tegenover de denk- en gevoelswereld der derde en vierde eeuw zelfstandige structuur bewaard. De Westerse theologie wijst dat uit. Meet men haar aan de souplesse, de wijsgerige verfijning, de geslotenheid van b.v. de Origenistische theologie, dan maakt zij de indruk van stroefheid en zelfs van primitiviteit. Ook een Augustinus is in dit opzicht niet met Origenes te vergelijken, evenmin als met de Cappadocische theologen. Wetenschap in de laat-antieke zin van het woord: de opbouw van een wijsgerig, redelijk, afgerond geheel van wereld- en levensbeschouwing, waarin alle gegevens een plaats hebben gevonden en de delen niet met elkander in tegenstrijd zijn, is de Westerse theologie zelfs in het Augustinisme niet geworden – hoezeer overigens tendenzen in die richting, elementen van kosmologische speculatie, Oosterse schema's aangewezen kunnen worden. De klare en onopgeloste paradoxen uit de epistula dogmatica van Leo I, die in het Chalcedonense hun praegnante uitdrukking hebben gevonden, zijn er om duidelijk te maken dat het uitgangspunt van de Westerse theologie niet de „wetenschap" in de Griekse zin van het woord was, maar de strenge handhaving van de leer der volstrekte goddelijke souvereiniteit in haar oordeel en haar erbarmen over de mens. Alleen de Athanasiaanse theologie kan daarmee vergeleken worden. De graduering van het goddelijke, waarachter de gedachtenwereld van de antieke wijsbegeerte, zowel in haar Platonische als haar Aristotelische schakering voelbaar wordt, en die duidelijk uitkomt in subordinatianisme en monofysitisme, is een van de belangrijkste schema's van de Oosterse theologie, die er voortdurend mee heeft geworsteld. Niet Athanasius, maar de Cappadocische theologie met haar nadruk op de drieheid in de triniteit; niet het Chalcedonense naar zijn oorspronkelijke Westerse bedoeling, maar Cyrillus met zijn verzet tegen het Nestorianisme, zijn de scheppers van de orthodoxie in het Oosten. Het is een orthodoxie, die uit is op de verzachting van de spanningen tussen theologie en wijsbegeerte, tussen geloof en wereldbeschouwing en levensgevoel. Dit denken heeft een kosmologische inslag, die gemakkelijk in apologetiek kan overgaan, omdat zij in de mogelijkheid van een wijsgerige explicatie van het dogma gelooft. Clemens van Alexandrië, Origenes, Eusebius van Caesarea zijn er de duidelijkste bewijzen van; maar zelfs bij Athanasius ontbreken gedachtengangen in deze trant niet. Het is dan ook aller-

minst te verwonderen, dat in de Griekse theologie een gesloten systematische opbouw van de geloofsleer als een innerlijke noodzaak van het dogma zelf is gevoeld: van Origenes af tot aan Johannes van Damascus. Daar ontstaat inderdaad een afgerond geheel van een Christelijke wereld- en levensbeschouwing, dat in het Westen eerst bij de grote Scholastici verschijnt (om trouwens vrij spoedig, vooral bij Occam, weer uiteen te vallen). De noodzaak van een Christelijke wijsbegeerte was in het Oosten groter, omdat het Christendom daar al vroeg een grote invloed heeft gehad en omdat daar ook het politiek en maatschappelijk bestel een dergelijke ordening tot zijn rechtvaardiging vroeg; maar de mogelijkheden ertoe waren ook groter. Anders in het Westen. Terwijl de triniteitsleer van een Origenes op een kosmologie uitloopt, heeft die van Augustinus een soteriologische strekking ondanks de bij Augustinus aanwezige neoplatonische elementen. In het Westen was God niet toereikend beschreven als het volstrekte ene, ondeelbare, onbewegelijke, was het woord „heerser" niet een symbool voor eerste oorzaak, maar was Hij de persoonlijke God, de Schepper in de bijbelse zin van het woord. [1]) Hij openbaart zich niet door zich te beperken, gelijk dat door Origenes gesteld is, maar in Christus. Men ziet hier ook de stof niet als potentialiteit of de Logos als de door God gestelde entelechie

---

[1]) Ter illustratie zij hier gewezen op een begrip als „toorn Gods". De theologie van de Alexandrijnse catechetenschool achtte de uitdrukking overdrachtelijk; men heeft op twee punten moeilijkheden gevoeld: in de eerste plaats omdat men hier een zeker anthropomorfisme voelde, in de tweede plaats omdat men de in de uitdrukking begrepen volstrekte distantie tussen God en mens niet aanvaardbaar achtte. Clemens van Alexandrië, *Paed.* I, 8: ....τὸ ἐμπαϑὲς (affect) τῆς ὀργῆς (εἰ δὴ ὀργὴν τὴν νουϑεσίαν αὐτοῦ χρὴ καλεῖν) φιλάνϑρωπόν ἐστιν, εἰς πάϑη καταβαίνοντος τοῦ ϑεοῦ διὰ τὸν ἄνϑρωπον, in een verband waarin hij op de paedagogische functies van Christus wijst. Ook een Origenist als Gregorius van Nazianze (*Or. theol.* 5, 22) verbindt de gedachte aan allegorese met de opvoedende werkzaamheid van God. Men kan van God alleen zeggen, dat Hij liefde is, maar deze liefde is in de grond van de zaak een uitdrukking voor een kosmologische overtuiging: dat achter de veranderlijkheid van de wereld de ene onveranderlijke Oorzaak schuilt. Het Westen interpreteert hier anders. Wel zijn ook daar allegoreses te vinden, maar men gaat een andere kant uit; zo Tertullianus, als hij tegenover Marcion de realiteit van Gods toorn en genade poneert (*adv. Marc.* I, 27). In dezelfde lijn ook Novatianus, *De trin.* 5: Nam et quod irascitur Deus, non ex vitio ejus venit; sed ad remedium nostri illud facit. Indulgens est enim, etiam tunc cum minatur; dum per haec homines ad recta vocantur. Vgl. Gregorius van Tours, *Hist. Franc.* I, 4. God is hier de levende God, niet de substantie, en Zijn toorn is niet alleen een opvoedingsmiddel, maar uitdrukking van Zijn oordeel en Zijn gerechtigheid. Ofschoon ook in het Westen de gedachte van een opvoeding des mensdoms niet ontbreekt (met name bij Augustinus, maar daarvoor al bij Novatianus, *De trin.* 18), is de toorn van God veel sterker de gramschap over de schending van Zijn Wet. Het veel sterker eschatologisch bewustzijn in het Westen wijst in dezelfde richting van een strikt persoonlijk opgevat God.

van de materie (zodat Christus een gestalte uit de kosmologie wordt, hoger dan de Schepping, geringer dan de Vader); het probleem is ook niet: geest en stof, maar: gemeenschap met God en zonde. Het Westen kon vasthouden aan de volstrekte homoousie van Vader en Zoon èn aan de volstrekte menswording. Dat ging in tegen de wijsgerige en kosmologische overtuigingen, die in het Oosten de opbouw van het Christologisch dogma beïnvloedden; maar het vond zijn bron in het geloof aan Gods volstrekte en persoonlijke souvereiniteit over de schepping, en in het besef, dat de stof niet de negatie van het goddelijke, maar schepsel van God was; de grens tussen Schepper en schepsel kon er niet uitgedrukt worden door een simpele wijsgerige negatie, door een *μὴ ὄν* b.v., maar moest geëxpliceerd worden door de verhouding van Heer en knecht, van Gebieder en onderworpene of opstandige.[1])

De richting van de Westerse theologie is aardser dan de Oosterse; zij heeft daardoor een grotere afstand bewaard tot het laat-antieke denken en het laat-antieke levensgevoel. Zij is niet zo sterk vervallen aan de overtuiging van het vluchtige aller aardse dingen en van de noodzaak, zich te verliezen (voor zover dat mogelijk was) in een zwijgende, onbewogen eeuwigheid. Men kan dat goed waarnemen aan de wijze, waarop de kerkelijke leiding het ascetisme heeft opgevangen. De grote mannen van de vierde eeuw zijn zonder uitzondering bewonderaars geweest van de levensidealen der monniken. En meer dan dat: zij hebben in het einde van de vierde eeuw en in de vijfde heel wat voorstellingen uit deze kring overgenomen – de ,,verachting der wereld'' is onder hen niet geringer dan onder de asceten, de beoordeling van de begeerlijkheden dezer wereld niet milder, de verwachting van het einde der dagen niet lauwer. Men behoeft zich daarbij niet alleen te beroepen op een man als Gregorius de Grote, die uit de monnikenstand is voortgekomen en in zijn geschriften zijn afkomst niet verloochent,[2]) men vindt bij de niet-monachale kerkelijke leiders en theologen vele trekken van het ascetisch levensideaal terug. Maar er zijn ook karakteristieke

[1]) Een fraaie illustratie vormt Augustinus, *Conf.* VIII, 9, waar hij over het ,,monstrum'', de boze wil, spreekt. Daarmee duidt hij niet aan de ziekte van de zondige wil, maar de met behulp van de Neoplatonische kosmologie niet verklaarbare stoornis in de verhouding van God en mens; vgl. Harnack, *Lehrbuch der Dogmeng.* 4. Aufl. III, 113–115. Dat hij daarbij het boze toch ook nog blijft zien als privatio boni (*Enchir.* 3, 11; 4, 12–15), zij tevens genoteerd.

[2]) B.v. *Moralia, ep. missoria* 1; *ep. Lib.* I, 25 (aan Johannes van Constantinopel; *ep.* I, 26; IX, 121; XI, 1 (aan Johannes Climacus).

verschillen, die geworteld zijn in het verschil in anthropologie en in kerkopvatting. Daar beide punten voor ons onderwerp van belang zijn, moet ik er kort bij blijven stilstaan.

Wat het eerste punt betreft: de levensopvatting van de oudste Christelijke asceten herinnert nog sterk aan bepaalde cynische idealen: onverstoorbaarheid, zelfgenoegzaamheid, *ἀπάθεια*, zij het verbonden met spiritualistische voorstellingen: de ware wijze is hij, in wie de goddelijke kracht zich op bizondere wijze manifesteert. Daardoor kan hij zich verheffen boven de massa, die het leven van de Heilige Geest niet kan leven, omdat zij te veel aan de aarde vastgebonden is. Hij heeft leerlingen, maar zijn doel is niet de gemeenschap, maar de eenzame zelfgenoegzaamheid; [1]) de heremiet is ouder dan de coenobitische monnik. Nog voor Hiëronymus is de heremiet de ideale asceet, al weet hij ook – wat in het Westen heel vroeg al de overtuiging is geweest – dat het eenzame leven vrijwel onbereikbaar is.[2]) De gedachte is die van een hemelse entelechie, die de uitverkorene tot volkomene maakt, en wel door middel van de in hem sluimerende krachten. Ofschoon vooral onder kerkelijke invloed deze gedachtengangen en voorstellingen in de loop van de tijd sterk gemodificeerd worden, vindt men nog lang de sporen ervan terug: zo in de waardering van het monnikenleven als het hogere en moeilijker leven, in het formele vasthouden aan het kluizenaarsideaal binnen het monnikenwezen,[3]) zelfs in de benamingen van de asceten als christiani of religiosi tout court.

---

[1]) In de *Vita S. Mariae Aegyptiacae Meretricis* (*Vitae Patrum* I), 6, wordt idealiserend een klooster beschreven, gelegen in de nabijheid van de Jordaan, waar de monniken tijdens de Vasten de woestijn intrekken en elkander streng vermijden; in het klooster zelf „canon autem erat unusquisque sibi ipsi et lex absque praevaricatione, ut non cognosceret aliquis consocium, qualiter abstinebat, aut quomodo agebat." Een bizondere vorm van „eenzaamheid" is wel de geschiedenis van Pinufius, een beroemde abbas, die zich in een vreemd klooster laat opnemen om zich aan zijn aanhangers te onttrekken; bij Cassianus, *Inst.* 4, 30; *Coll.* 20, 1–2.

[2]) *Ep.* 125, 9 (aan Rusticus).

[3]) Dat de heremiet een hogere staat des levens heeft, zegt bijv. Firmicus Maternus, *Cons. Zacch. et Apoll.* III, 3. Ook verschillende oude verklaringen wijzen erop, dat men nog lang deze overtuiging is toegedaan; zo de tweede synode van St. Patrick (plaats en jaar onbekend) can. 17: Monachi sunt qui solitarii sine terrenis opibus habitant sub potestate episcopi vel abbatis (Mansi 6, 525A); canonverzameling van de Ierse abten Abedoc en Ethelvolfus (8e eeuw): Monachus Graece Latine unalis, sive quod solus in eremo vitam solitariam ducit, sive quod sine impedimento mundiali mundum habitet, sive quod in hac vita solus, et si inter multos habitet, versetur (ML 96, 1296A). Deze en dergelijke bepalingen gaan terug op Hiëronymus (*ep.* 14, 6), Cassianus (*Coll.* 18, 5) en Augustinus (*In Ps.* 132, 6): de eerste noemt het solitaire leven, de tweede de afzondering uit de wereld, de derde de samenleving. Maar het Westen heeft spoedig de staat

De kerkelijke anthropologie daarentegen gaat uit van de gedachte, dat de mens geen hemels-wezen-in-aanleg is. Reeds in de strijd met het Arianisme heeft men van kerkelijke zijde de nadruk gelegd op de adoptie van de mens tot kind van God, terwijl Christus van nature de Zoon Gods is.[1]) Het thema keert voortdurend terug in de litteratuur; in overeenstemming trouwens met de uitbouw van het Christologisch dogma. De voorstelling blijft: alleen door Gods genade kan een mens tot Zijn gemeenschap komen, de souvereiniteit van God blijft het hoofdmotief, al spelen bepaalde Griekse voorstellingen betreffende de natuur van de mens steeds een rol. De mens behoeft onvoorwaardelijk een Middelaar, en het wezensonderscheid tussen de mensen is niet gelegen in de mogelijkheden der mensen zelf, maar in de verkiezing door God. Op de principiële gelijkheid van de mensen wordt telkens de nadruk gelegd: gelijkheid in behoefte aan verlossing, maar ook gelijkheid in de mogelijkheid, haar te ontvangen.

Iets dergelijks bespeurt men bij het kerkbegrip. De strijd daarover dateert al van de dagen van Calixtus, toen de gedachte van het corpus permixtum der (aardse) kerk geponeerd werd tegenover de rigouristische Christenen. In de ascetische critiek op de kerk vindt men soortgelijke motieven als in de critiek van Tertullianus, Hippolytus, Novatianus, samen te vatten in het woord ,,verwereldlijking''. Inderdaad is zulk verwijt begrijpelijk, als men bedenkt, dat de katholieke kerk zelf zich niet vrij heeft kunnen houden van de gedachte, dat het Christenleven zelf iets verdienstelijks is en het daarom in de hand van de gelovige zelf ligt, welke graad van volkomenheid hij bereikt: de graduering van de hemelse zaligheid, pendant van de graduering der verdienstelijkheid, is een niet zelden voorkomend thema. Maar de hoofdtendens van het katholieke kerkbegrip is anders geweest, wijst in de richting van het corpus permixtum. Augustinus heeft daarvoor in de strijd met het Donatisme

---

van heremiet gevaarlijk geacht, tegelijk hem als ideaal bewaard (b.v. Eucherius, *De laude eremi* 27), vgl. Benedictus' *Regula* c. 1 (de tweede soort van monniken); in dit opzicht heeft men de theorie van Basilius (*Reg. fus. interr.* 7) in het Westen niet overgenomen. Door vast te houden aan het ideaal van de heremiet en het tegelijk practisch onbereikbaar te maken (zo al Cassianus!) heeft men de gedachte van de deemoed krachtig gesteund. Terwijl voor Basilius het coenobitische leven de hoogste vorm van monnikenleven is, moet de Westerse monnik, hoe ver hij ook in het ascetische leven gevorderd mag zijn, blijven beseffen, dat hij nog steeds verre van de waarachtige volmaaktheid afstaat.

[1]) Athanasius Werke ed. Opitz Bd. III, 1. T.: *Urkunden zur Gesch. d. arianischen Streites* 318–328, nr 14, § 11–13. Nog in de strijd tegen het Spaanse adoptianisme hebben de hoftheologen van Karel de Grote hierop voortdurend de nadruk gelegd.

(maar niet alleen daar) de klassieke gedachtengangen opgebouwd. Bozen en goeden zijn in de aardse kerk gemengd, ja, de bozen zijn te tolereren omdat de kerk ook tegenover hen een apostolische roeping heeft, en aan Christus is het eindoordeel toevertrouwd:[1]) een gedachtengang, die men over Calixtus en de excommunicatie-practijk der oude kerk terug kan vervolgen tot in de Evangeliën.

Deze grootkerkelijke gedachtengangen nu hebben het ascetisme gebannen binnen de sfeer van de kerk en het daardoor van bedreiging tot dienstbaarheid gebracht. Men kan dit proces goed volgen aan de ontwikkeling van het begrip „gehoorzaamheid''. De gehoorzaamheid is oorspronkelijk in het ascetisme een zuiver ascetische deugd geweest; de abbas leerde door zijn eis van gehoorzaamheid zijn leerlingen buigen en hun wil breken.[2]) Maar gelijk ascese niet om der wille van de ascese beoefend mocht worden,[3]) maar om der wille van het resultaat: de vrijmaking van de geestelijke krachten, de vergoddelijking, zo was ook gehoorzaamheid slechts middel; er komt een stadium, waarin gehoorzaamheid niet meer de belangrijkste deugd behoeft te zijn, en de nederige dienstbaarheid in de volkomene alleen teken is van een bizondere krachtprestatie. Nog Johannes Cassianus en zelfs Benedictus van Nursia zien in de gehoorzaamheid vooral ook een geestelijke oefening.[4]) Maar in de sfeer van de katholieke kerk is gehoorzaamheid veel belangrijker: zij is de discipline van de dienstbaarheid, die in de liturgische bepaaldheid van het monnikenleven de centrale gedachte is. Door het begrip „dienstbaarheid'' heeft de katholieke kerk de mens boven zichzelf uitgewezen naar een Opdrachtgever, een Heer en heeft zij de verhouding van God en mens gezien als die tussen Meester en

---

[1]) Augustinus *Sermo* 351; *Trac. in Jo.* 27, 11. – In dit verband is merkwaardig een van Gildas overgeleverd woord over de excommunicatie: Non Noe Cham filium suum magicae artis scribam, aut arca, aut mensae communione voluit arcere. Non Abraham Anes et Ezcol in debellatione v. Regum exhorruit. Non Loth Sodomitarum convivia execratur. Non Isaac mensae participationem Abimelech et Ahuzzat et Phicol duci militum negat, sed post cibum et potum juraverunt sibi mutuo. Non Jacob extimuit communicari filiis suis, quos novit venerari idola. Non Joseph renuit Pharaonis mensae et scipho participari. Non Aaron sacerdotis idolorum Median mensam repulit. Nec (?) Moyses simul cum Jethro hostias et convivium pacificum init. Non Dominus noster Jesus Christus publicanorum convivia devitabat, ut omnes peccatores et meretrices salvaret. Mansi 6, 520BC.

[2]) Vgl. de zonderlinge verhalen bij Cass., *Inst.* 4, 10; 24. Over de gehoorzaamheid, O. Chadwick, *John Cassian*, p. 55ff.

[3]) Joh. Cass., *Coll.* 21, 13–18; en elders.

[4]) Joh. Cass, *Inst.* 4, 10; *Bened. Regula* 5: door gehoorzaamheid imiteren wij Christus (dit is de overgang van ascese tot deemoed); vgl. *Reg.* 68 en 71; Hiëron. *ep.* 125, 15.

knecht. Daardoor heeft het ideaal van de deemoed de Evangelische inhoud gekregen, die het in het ascetisme (zelfs nog bij Thomas à Kempis) ontbeert: de deemoed van de knechtschap. Het „servus servorum Dei" van Gregorius de Grote is, uit deze hoek gezien, inderdaad de zuiverste uitdrukking voor zijn katholieke kerkpolitieke houding.

Tegen deze achtergrond nu zien wij de houding van de katholieke leiders in het Westen tegenover de gebeurtenissen van de Volksverhuizing zich aftekenen. Ook zij achtten de wereld over het algemeen niet beter dan de asceten het deden. De bestaande wereld is ook voor hen het rijk, waar de Satan zijn schrikbewind uitoefent, het rijk der duisternis, dat in oorlog is met het rijk van het licht; men verwachte zijn heil van Christus' rijk, dat komende is. Maar in beginsel is de Satan overwonnen: de eschatologische crisis van de eerste en de tweede eeuw heeft in de kerk ertoe geleid, het gekomen zijn van de Messias meer nadruk te geven dan het komen. De Satan heeft Jezus gedood, maar deze is uit het graf verrezen, en daarmee is de macht des doods principieel gebroken, zoals telkens blijkt, vooral bij de martelaren. Men leze maar de zo triomfantelijke martelaarsacten, Tertullianus' geestdriftige rhetoriek, Athanasius' gloedvolle uiteenzettingen op dit punt in zijn apologetische geschriften.[1]) Christus' overwinning blijkt telkens weer: in de uitdrijving der demonen, in de genezingen, in de martelaren, in de trouw der gemeente aan de Wet des Heren. Tenslotte heeft de Satan ook zijn machtigste steun, de heidense overheid verloren: ook zij heeft Christus als haar Heer erkend. Maar daarmee is niet gezegd, dat de eindoverwinning al behaald is. Christus zal wederkomen; de orde vóór zijn parousie in heerlijkheid, ook de Christelijke, is een voorlopige, en blijft aan de mogelijkheden van de verandering onderworpen. Zolang kan de Satan in concreto nog kwaad aanrichten en blijven waakzaamheid en reserve geboden.

Het is wederom Augustinus, die dit patroon in zijn Stad van God heeft uitgewerkt; waarbij het trouwens niet eenvoudiger is geworden. Hij heeft het echter niet uitgedacht, maar weergegeven wat de kerkelijke leiders in hun politieke beginselen voor ogen stond. Op grond daarvan konden zij aan de ene kant in de gebeurtenissen van de vijfde en de zesde eeuw een breuk in de geschiedenis zien, maar aan de andere kant er ook de relativiteit van onderkennen. Dat het

---

[1]) *De incarn. Verbi* 26–28.

rijk van Augustus onderging: het schiep allerhande moeilijkheden, maar het rijk van Augustus was het rijk van Christus niet. Ook de machtigste politieke groepering kon vallen (zo wist men ook al uit de Joodse apocalyptische traditie), maar de geschiedenis van het volk Gods wordt door God, niet door de mensen bepaald. In dit licht moeten wij ook de merkwaardige pogingen van onder andere Orosius verstaan, de rampen van de huidige dag zoal niet te bagatelliseren, dan toch sterk te relativeren: zij zijn niet ernstiger dan voorheen, integendeel, het is de wereld in menig opzicht beter gegaan na de komst van Christus.[1]) Dat is een andere wijze van relativering dan Plotinus voor ogen had gestaan, toen hij zeide, dat de waarlijk wijze mens alles, ook zijn vaderland moest kunnen verliezen zonder zelf te gronde te gaan.[2]) Want Plotinus appelleerde aan de goddelijke dimensie in de mens zelf. Orosius doet dat niet; de goddelijke dimensie ligt niet in de mens, maar is door God aan zijn geschiedenis toegevoegd.

Dat is de continuïteit, die de kerkelijke leiders in de gebeurtenissen zagen: de geschiedenis moet niet geperiodiseerd worden naar menselijke factoren, maar naar Gods werk: naar schepping, val, verbond met Zijn volk, de incarnatie, kruisiging, opstanding, hemelvaart, wederkomst. Niet de wereldlijke orde bepaalt de periodes in de geschiedenis, maar de goddelijke. En zolang Christus niet wedergekomen is, bestaat er geen aanleiding tot paniek. Principieel is er in de tijd nog niets veranderd, of het Westromeinse keizerschap nu voortbestaat of niet.[3])

Dit dunkt mij het eigenlijke schema van het levensgevoel bij de leiders van de katholieke kerk te zijn, dat dominant is gebleven ondanks tegenstrevende krachten, die vooral in het ascetisme werkzaam waren. Het is het gevoel, dienaar te zijn van een niet-menselijke, zij het mensgeworden macht, betrokken te zijn bij de uitvoering van een plan, dat men niet zelf heeft opgesteld en waaraan men eigendunkelijk niets mag veranderen. Zolang de Heer niet in zijn

---

[1]) De gedachte al voorbereid bij Justinus Martyr, *Dial. c. Tryph.* 39; *Apol.* II, 6, 1. Tertullianus, *Apol.* 40, 13. Orosius gebruikt het thema herhaaldelijk.

[2]) *Ennead.*, I, 4, 7.

[3]) In dit opzicht is Augustinus' berekening van het millennium belangrijk (daarover H. A. van Bakel, *Tyconius, Augustinus ante Augustinum*, in: *Circa Sacra*, 1935, blz. 114 135. spec. blz. 129v.). Door zijn berekening werd de spanning van de eschatologie verzwakt: wij leven nog niet in het einde der dagen. Het resultaat is tweeledig: enerzijds een verzwakking van de argumentatie der Donatisten, anderzijds een aanval op de bedenkingen der heidenen.

heerlijkheid wederkomt, dient men te werken. Wij bevinden ons tussen twee revoluties: tussen incarnatie en wederkomst, en zijn als Christenen daarin betrokken. Maar wat zich op aarde afspeelt, is niet een omwenteling in de strikte zin van het woord: zij mag niet in staat worden geacht, onze houding principieel te wijzigen.

De vraag rijst echter: waar ligt in dit levensgevoel de eigenlijke prikkel tot de uitgebreide politieke activiteit, door paus en bisschop aan de dag gelegd? Het besef dat zich nog niet de principiële omwenteling der parousie in heerlijkheid heeft voltrokken kon hun een zekere gemoedsrust verschaffen bij de slagen, die op hun wereld neerkwamen en hun de troost geven, dat de aardse tirannen zouden voorbijgaan, maar de Koning der eeuwen blijvend zou regeren. Soortgelijke gedachten treft men ook bij de asceten aan, wier visie zij immers tot op grote hoogte deelden: telkens blijken de rampen van de dag aanleiding te zijn tot boetpredikaties en waarschuwingen, dat de Dag des Heren aanstaande is en dat men zich daarop heeft voor te bereiden door verzaking van de wereld; [1]) ook voor hen zijn de asceten grotelijks bewonderde voorbeelden van ernstig Christendom.

Is de niet-spiritualiserende richting van het Westerse katholicisme voorwaarde tot de activiteit der kerkelijke leiders, het eigenlijke motief schuilt mijns inziens in de wijze waarop men het komende rijk van Christus zag. Christus vestigt zijn heerschappij op aarde, en bij de parousie zal het een nieuwe aarde worden. De bestaande wereld is het gebied, waarover de Satan als tiran regeert, maar zijn heerschappij is usurpatie, en de usurpator is in beginsel al verslagen. Christus' heerschappij is mitsdien ook een aardse heerschappij: in de kerk allereerst; maar de kerk is in deze bedeling er niet alleen om haar zelfs wil: haar bestaan waarborgt het bestaan van de wereld,[2]) en zij is de leidsvrouwe van de aardse aangelegenheden: Christus' onderdanen hebben de plicht, de wereld te regeren. Daar komt nog een tweede motief bij. De nieuwe hemel en de nieuwe aarde vormen een nieuwe schepping. Het geldt een reële herschepping. Maar het is niet een schepping uit het niets, gelijk de eerste schepping was: zij wordt voorbereid in deze wereld en gebouwd met het materiaal uit deze aeon. Het gedrag in deze wereld bepaalt de plaats in de komende: de gesteldheid van het leven en de maatschappij nu,

---

[1]) B.v. Ambrosius, *Exp. Luc.* 21, 9–12; Augustinus, *Sermo* 81.

[2]) Reeds *Ep. ad Diognetum* 6, 7; Aristides, *Apol.* 16, 6; Justinus, *Apol.* I, 28, 2; II, 7, 1 sq.; voor Augustinus, hierboven, blz. 359, noot 1.

onderworpen aan Gods Oordeel, is de grondslag van de komende wereld.[1]) Zo wordt de vorm van de herschepping bepaald door het Oordeel van God, door Gods gerechtigheid. Maar haar uitwerking is niet zodanig, dat zij onweerstaanbaar en ongehinderd, zonder rekening te houden met de bestaande toestanden en met de mensen, die haar moeten dienen of haar bestrijden, zou zegevieren.[2]) God blijft het verbond met de mensen trouw, de nieuwe wereld wordt door die trouw bepaald, ook van menselijke zijde. Met andere woorden: reeds op deze aarde wordt de bouw van het Godsrijk bepaald. En: het is niet een Godsrijk, alleen bestemd voor een kleine élite, zoals in de grond van de zaak de asceten dachten, maar de kerk achtte haar boodschap universeel van strekking.

Het is de gedachte van het ,,loon naar werken'', die hier van grote betekenis is geweest, zowel in de eschatologie als in de daardoor sterk beïnvloede ethiek. Men heeft dit wel het Pelagianisme van de katholieke kerk genoemd; naar het mij voorkomt, zeer ten onrechte, al dient te worden toegegeven, dat hier de overgang van Pelagianisme naar bepaalde katholieke prediking voor de hand lag. Maar het eigenlijke Pelagianisme, liever: het verzet tegen de Augustinische – en grootkerkelijke – opvattingen betreffende de genade, is te vinden bij de monniken, bij Johannes Cassianus, bij Faustus van Reji, bij de anonymus van het Liber praedestinatus. De katholieke theologie heeft anders gedacht; Augustinus is niet de enige geweest, die het ,,sola gratia'' alle nadruk heeft gegeven, en hij is in de vijfde eeuw krachtig verdedigd door de pausen, waarlijk niet alleen op grond van zijn grote naam.[3]) De besluiten van de synode van Orange in 529 zijn Augustinisch, zij het ook in vergroofde vorm. Het verschil tussen de kerkelijke nadruk op de loongedachte en de monnikenmoraal treedt vooral hierin aan de dag, dat de kerk niet vergeet te wijzen op het centrale feit, dat men in de Doop reeds principieel de mogelijkheid tot de gemeenschap met God heeft ontvangen (alleen:

---

[1]) Salvianus, *De gub.* I, 4: At forsitan hoc ipso magis probare quod Deus in saeculo isto omnia negligat, et future totum judicio reservet, quia semper et boni omnia mala passi sunt, et fecerunt mali. Non infidelis quidem videtur assertio, maxime quia futurum Dei judicium confitetur. Sed nos ita judicandum humanum genus a Christo dicimus, ut tamen etiam nunc omnia Deum, proüt rationabile putat, regere ac dispensare credamus; et ita in futuro judicio judicaturum affirmamus, ut tamen semper etiam in hoc saeculo judicasse doceamus. Dum enim semper gubernat Deus, semper judicat: quia gubernatio semper judicium est.

[2]) Nog in de strijd tegen Godschalk in de negende eeuw heeft deze gedachte een rol gespeeld.

[3]) B.v. Gelasius, *ep.* 7, Mansi 8, 29B.

ontrouw blijft mogelijk en daartegen moet men waakzaam zijn), terwijl voor de asceet niet de waakzaamheid allereerst, maar de vorderingen in het geestelijke leven vooropstaan. Dat zijn twee zeer verschillende gedachten, hoezeer zij soms ook op elkaar gelijken. Vanwaar bij de kerk anders (bij alle prediking der goede werken) de voortdurende nadruk op het primaire feit van de vergeving door God? Het ascetisme, dat wij in het Westen leren kennen tijdens de eeuwen van de Volksverhuizing en de volledige liquidatie van het Westromeinse rijk, vertoont stellig allerlei kerkelijke trekken; van het niet-kerkelijk ascetisme (dat wel heeft bestaan in het Westen) weten wij maar weinig, omdat het geen bizondere documenten heeft nagelaten. Maar wel is te zien, juist aan de vijfde-eeuwse controverses over het Augustinisme, hoe asceet en katholiek leider tegenover elkander komen te staan.

Zo moest de trouw van de mens aan het Verbond van God een voorbereiding zijn op het komende rijk: en wel een trouw, die zich in het aardse leven te bewijzen had. In dit opzicht vertoont het Westerse katholicisme trekken, die uit het Jodendom stammen. Het besef van deze trouw ligt ten grondslag aan de overtuiging van de katholieke leidslieden betreffende de continuïteit, die zich onder de ogenschijnlijk zo stormachtige gebeurtenissen van hun tijd manifesteert. Maar het besef van continuïteit en van moeten arbeiden aan het Godsrijk werkte naar een model: dat van een hemelse ordening, die zich op aarde moest weerspiegelen: de hemelse hiërarchie heeft haar pendant in de aardse. De pseudo-Dionysische geschriften pasten deze gedachte alleen op de kerk toe, niet op de aardse ordening; pas Thomas van Aquino heeft in zijn leer van de kerk en de staat het beeld afgerond. Maar men ging er van uit, ook in de tijd van de Volksverhuizing, dat de kerk een weerspiegeling van de hemelse orde was. Met andere woorden: men kende al het patroon van het komende rijk van God. Van een herschepping kan dan ook binnen deze gedachtenkring slechts gedeeltelijk gesproken worden; het Oordeel kan alleen een laatste zuivering brengen, maar reeds ontwikkelt zich in de kerk als de Christelijke maatschappij het komende rijk.

De kerk als de Christelijke maatschappij; [1]) na het verdwijnen van het Christelijk keizerrijk is gebleven het besef van een Christelijke gemeenschap, hiërarchisch gerangschikt: de gedachte gaat zich

---

[1]) Zo al Origenes, *c. Cels.* VIII, 68–75.

vastzetten, dat de overheid de dienares van de kerk is. Maar ook, dat de bestaande maatschappelijke orde een afspiegeling van de hemelse is – vooral ook, omdat, gelijk wij zagen, de grondstructuur van de maatschappij in de Volksverhuizing niet zo heel veel verandering heeft ondergaan. Het conservatisme van het Neo-Platonisme heeft zich gewroken: het is in Christelijke vorm binnengekomen. Het rijk van Karel de Grote heeft in allerlei trekken geleken op het Romeinse keizerrijk, zelfs in zijn niet-Christelijke tijd. Want vooral na de Volksverhuizing ontwikkelt zich de gedachte, dat ook de maatschappij hiërarchisch gerangschikt dient te zijn, de verschillende maatschappelijke klassen worden standen, het geheel onveranderlijk geacht als reflex van Gods hemelse orde. De grondslagen daarvoor zijn gelegd in de antieke Rijkskerk. Maar daarover te handelen gaat het kader van dit opstel te buiten.

In de vijfde en de zesde eeuw is wel iets, maar nog lang niet alles te zien van dit conservatisme. De leiders van de kerk kenden de toekomst niet. Zij zijn uitgegaan van de gedachte, dat de breuk in de geschiedenis verder terug lag dan de invallen der barbaren, en dat de tweede revolutie mogelijk aanstaande, maar nog niet voltrokken was. Zij zijn in zekere zin revolutionnairen geweest, voor zover zij namelijk de bestaande orde konden zien vergaan als een liquidatie van wat door Christus al afgedaan was. Maar zij zijn revolutionnairen van een tweede generatie: zonder veel romantiek, zonder liefde voor de bestaande orde buiten de kerk, zonder pathos en met een oneindig en onpersoonlijk geduld. Nuchter en zakelijk zijn zij hun weg gegaan, de een wat doelbewuster dan de ander, de een wat minder sterk in verwachting van het genakend Oordeel dan de ander, maar op personen kwam het niet aan, alleen op de ambtelijkheid van hun bureaux; en op het ambt van Christus. Zij konden gebruik maken van wat de wereld hun te bieden had: boven al van de Romanitas, inbegrip van antieke Latijnse beschaving,[1]) maar ook van juridische en administratieve ervaringen, en – vooral via de liturgische taal – machtig middel tot centralisatie om de Cathedra Petri heen. Het eeuwige Rome heeft de plunderingen van de stad in de vijfde en de zesde eeuw overleefd – zijn bisschop heeft het gemaakt tot de voorpost van het eeuwig Jeruzalem. Het is het Rome geworden van een mythe, waarin wij niet meer geloven kunnen, maar die nog steeds, ten goede en ten kwade, blijft fascineren.

---

[1]) Uit de vele getuigenissen worde hier herinnerd aan de lyriek van Augustinus, *De civ. Dei* II, 29. Vgl. nog Salvianus, *De gub.* I, 2.

Zo zijn de kerkelijke leiders in de stormen van de Volksverhuizing hun weg gegaan. Die weg zou weliswaar leiden naar Karel de Grote en het leenstelsel; maar voor hen leidde hij naar een toekomst waarin zij rekenschap zouden moeten afleggen van wat zij gedaan hadden voor de Priester der priesters en de Koning der koningen.[1])

Tegen deze achtergrond kan men, naar ik meen, Leo de Grote gaan verstaan. Zijn handelen in de jaren 451 en 452 kan in één perspectief gezien worden. In het besef van zijn onvoorwaardelijk gelijk en zijn onvoorwaardelijk moeten heeft hij zijn politiek apparaat in werking gebracht om te Chalcedon tegen een grote meerderheid van geheel anders denkende Oosterse theologen zijn overtuiging te doen zegevieren met behulp van zijn twee legaten, de keizerlijke steun en een goed gespeelde politiek, die gebruik maakte van de verdeeldheid zijner kerkpolitieke tegenstanders (al heeft dan de Constantinopolitaanse patriarch zijn gelijkheid met de bisschop van het oude Rome in de acht en twintigste canon weten vast te leggen); en in datzelfde besef is hij Attila tegemoet gegaan. Het was „all in a day's work".

---

[1]) Gelasius I, *ep.* 12, 2 (aan keizer Anastasius): Duo guippe sunt.... quibus principaliter mundus hic regitur, auctoritas sacrata pontificum, et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem. Mansi 8, 31.

MEDEDELING

DE KERK, DE KERKEN EN DE WERELDRAAD VAN KERKEN

De ecclesiologische betekenis van de Wereldraad van Kerken

Een verklaring aan de Kerken voorgelegd tot studie en overdenking door het Centrale Comité van de Raad, op de bijeenkomst te Toronto, Ontario in Juli 1950.

I. *Inleiding*

In de eerste bijeenkomst te Amsterdam werd een resolutie aangenomen aangaande de bevoegdheid van de Raad, die aldus luidde:

,,De Wereldraad van Kerken is samengesteld uit kerken, die Jezus Christus als God en Zaligmaker erkennen. Zij vinden hun eenheid in Hem. Zij behoeven hun eenheid niet te scheppen; deze is de gave van God. Maar zij weten, dat het hun plicht is zich aanéén te sluiten in hun pogen om aan deze eenheid in werk en leven uitdrukking te geven. De Raad wil de kerken, die zijn leden zijn, dienen als een instrument waardoor zij gezamenlijk getuigenis kunnen afleggen van hun gemeenschappelijke trouw aan Jezus Christus en samen kunnen werken in zaken, die een verenigd optreden vereisen. Maar het is er verre van dat de Raad enige functie, die reeds wordt vervuld door de kerken, die hem tesamen vormen, aan zich zou willen trekken, of hen zou willen regeren of hun de wet zou willen stellen; integendeel door zijn constitutie zou dat onmogelijk zijn. Bovendien – hoewel de Raad zich er ernstig op toelegt gemeenschap in denken en handelen bij al zijn leden te bewerken – verwerpt hij ten enenmale de gedachte één enkel kerkelijk lichaam te worden, dat onafhankelijk zou zijn van de kerken, die zich tot deze Raad hebben aaneengesloten. Eveneens verwerpt hij het een lichaam te worden waarin een gecentralizeerd administratief gezag regeert.

,,Het doel van de Raad is zijn eenheid op een andere manier tot uiting te brengen. Eenheid ontstaat door de liefde van God in Jezus Christus, welke de kerken, die samen de Raad vormen, aan Hem bindt en daardoor aan elkander. Het is de ernstige begeerte van de Raad, dat de kerken nauwer aan Christus mogen verbonden worden en daardoor nauwer aan elkander. In Zijn liefde verbonden zullen zij begeren bij voortduring voor elkander te bidden en elkander te sterken in eredienst en getuigenis en zo elkanders lasten te dragen en de wet van Christus te vervullen.''

Deze verklaring gaf een gezaghebbend antwoord op enkele vragen, die gerezen waren aangaande het wezen van de Raad. Maar het is duidelijk dat er nu nieuwe vragen rijzen en er moet een poging gedaan worden ze te beantwoorden, in het bijzonder met het oog op een aantal verkeerde of inadequate opvattingen over de Raad, die zich voordoen.

II. *Nadere verklaring is nodig*

De Wereldraad van Kerken betekent een benaderen van het probleem van interkerkelijke betrekkingen op een nieuwe wijze en zonder precedent.

Doel en wezen wordt licht misverstaan. Daarom is het heilzaam, dat wij duidelijker en wèl omlijnd uiteenzetten wat de Wereldraad is en wat hij niet is.

Zo'n nauwkeuriger definitie brengt zekere moeilijkheden mee. Niet voor niets hebben de kerken zelf er zich van onthouden uitvoerige en nauwkeurige definities te geven van het wezen van de kerk. Als dat voor hen geldt, dan kunnen wij niet verwachten dat de Wereldraad gemakkelijk tot een definitie kan komen, die immers met alle verschillende ecclesiologieën van zijn leden rekening moet houden. De Wereldraad heeft op een voorlopige wijze te doen met scheidingen tussen bestaande kerken, die er niet behoorden te zijn, aangezien zij in tegenspraak zijn met het eigenlijke wezen van de Kerk. Wij beschikken niet over duidelijke precedenten om in deze situatie tot een oplossing te komen. Het voornaamste probleem is, hoe men de ecclesiologische inhoud moet formuleren bij een lichaam, waarin zo verschillende opvattingen van de Kerk zijn vertegenwoordigd, zonder dat men de categorieën of de taal van een bepaalde opvatting van de kerk bezigt.

Om het beeld en de bedoeling van de Wereldraad van Kerken duidelijk te maken is het 't beste, dat wij eerst zeggen wat hij niet is. Zo kunnen wij dadelijk bij de aanvang bepaalde verkeerde opvattingen uitbannen, die makkelijk kunnen ontstaan of reeds ontstaan zijn, doordat de gedachte waar het hier om gaat geheel nieuw is en geen precedent heeft.

III. *Wat de Wereldraad van Kerken niet is*

1. De Wereldraad van Kerken is niet een super-kerk en mag dat ook nooit worden.

De Raad is niet een super-kerk. Hij is niet de Wereldkerk. Hij is niet de Una Sancta waarvan het Credo spreekt. Dit misverstand rijst telkens weer, hoewel het in officiële verklaringen van de Raad zo duidelijk mogelijk is tegengesproken. Het is gebaseerd op een volkomen onwetendheid aangaande de ware situatie binnen de Raad. Want indien de Raad op enigerlei wijze zijn eigen grondbeginselen zou overtreden – namelijk dat hij geen wetten kan maken noch handelen voor zijn leden – dan zou hem daarmee de steun van zijn leden ontvallen.

Wanneer wij spreken van kerken – die leden zijn – dan herhalen wij een zin van de constitutie van de Wereldraad van Kerken; maar lidmaatschap betekent hier geenszins dat de kerken behoren tot een lichaam, dat besluiten voor hen kan nemen. Iedere kerk behoudt het constitutionele recht om uitspraken of handelingen van de Raad te bekrachtigen of te verwerpen. De „autoriteit" van de Raad bestaat alleen „in het gezag, dat zijn wijs beleid hem bij de kerken verschaft" (William Temple).

2. Het doel van de Wereldraad van Kerken is niet te onderhandelen om aaneensluiting tussen kerken te bewerken. Alleen op eigen initiatief kunnen zij zich aaneensluiten. Maar het doel is de kerken te brengen tot een levend contact met elkander en tot de studie en bespreking der resultaten van de eenheid der kerken.

Juist door zijn bestaan en zijn optreden getuigt de Raad van de noodzaak tot duidelijke manifestatie van de eenheid der Kerk van Christus.

Maar het blijft het recht en de plicht van iedere kerk uit haar oecumenische ervaring die consequenties te trekken, welke zij meent te moeten trekken op grond van haar eigen geloofsovertuiging. Geen enkele kerk behoeft dus bevreesd te zijn dat de Raad haar zal dwingen tot besluiten aangaande samengaan met andere kerken.

3. De Wereldraad kan en moet niet gegrond zijn op welke bijzondere opvatting ook van de Kerk. Hij moet het ecclesiologisch probleem niet van te voren beoordelen.

Men oppert dikwijls dat de overheersende of fundamentele opvatting van de Raad de opvatting is van die of die kerk of theologische school. Het is wel mogelijk dat men op een bepaalde conferentie of bij een bepaalde uitspraak sporen vindt van de sterke invloed van een bepaalde traditie of theologie.

De Raad als zodanig kan onmogelijk het instrument van een bepaalde confessie of school zijn zonder zijn reden van bestaan te verliezen. Er is plaats en ruimte binnen de Wereldraad voor de ecclesiologie van iedere kerk die bereid is deel te nemen in het oecumenisch gesprek en die staat op de basis van de Raad, welke is „een gemeenschap van kerken die onze Heer Jezus Christus als God en Zaligmaker erkennen".

De Wereldraad bestaat opdat verschillende kerken hun verschilpunten onder ogen zouden zien en daarom is geen enkele kerk gedwongen haar ecclesiologie te veranderen tengevolge van haar lidmaatschap van de Wereldraad.

4. Het lidmaatschap van de Wereldraad sluit niet in dat een kerk haar eigen opvatting van de Kerk van relatieve waarde acht. Er zijn critici – en ook nogal eens vrienden van de oecumenische beweging die haar critizeren of prijzen om haar zogenaamde breedheid van opvatting. Volgens hen verdedigt de oecumenische beweging de fundamentele gelijkheid van alle Christelijke leerstellingen en opvattingen van de Kerk en houdt zich daarom niet bezig met het vraagstuk van de waarheid. Dit misverstand is te wijten aan het feit dat oecumeniciteit in de gedachtengang van deze mensen vereenzelvigd is geworden met zekere speciale theorieën over eenheid. Deze theorieën hebben inderdaad een rol gespeeld in de oecumenische geschiedenis, maar zij vertegenwoordigen niet de algemeen geldende opvatting van de beweging in haar geheel. Ook zijn zij nooit officieel door de Wereldraad onderschreven.

5. Het lidmaatschap van de Wereldraad sluit niet in het aanvaarden van een bijzondere leer aangaande het wezen van de eenheid der kerken.

De Raad is inderdaad vòòr de eenheid der Kerk. Maar sommigen in zijn midden verstaan onder eenheid – uitsluitend of voornamelijk – een volkomen overeenstemming op het gebied van de leer, anderen zien de eenheid als een sacramentele gemeenschap, die haar grond vindt in gemeenschappelijke kerkorde. Sommigen achten deze beide onmisbaar, anderen zouden deze eenheid alleen willen zien op bepaalde fundamentele punten van Geloof en Kerkorde; weer anderen zien de ène Kerk alleen als een algemene geestelijke gemeenschap, of vinden dat zichtbare eenheid niet tot het wezen behoort en niet eens gewenst is. Maar geen van deze opvattingen kan de oecumenische theorie genoemd worden. Waar het

in het oecumenisch gesprek om gaat is juist dat al deze opvattingen in een wederzijds op elkaar inwerkend verband met elkander gebracht worden.

In het bijzonder betekent lidmaatschap van de Wereldraad niet een aannemen of verwerpen van de leer, dat de eenheid der Kerk bestaat in de eenheid der onzichtbare Kerk. Zo ook geldt de uitspraak van de encycliek: „Mystici Corporis" – die handelt over wat daarin genoemd is: de dwaling van een vergeestelijkte opvatting der eenheid – niet voor de Wereldraad. De Wereldraad heeft niet „een kerk voor ogen die men zien noch tasten kan, die alleen geestelijk zou zijn en waarin talrijke Christelijke lichamen door een onzichtbare band verenigd zouden zijn, hoezeer zij ook in zaken des geloofs verdeeld mogen zijn." Toch telt de Wereldraad onder zijn leden zowel kerken, die geloven dat de Kerk in wezen onzichtbaar is als die, welke de zichtbare eenheid van wezenlijk belang achten.

IV. *De opvattingen, die aan de Wereldraad van Kerken ten grondslag liggen*

Wij moeten nu trachten de positieve vooronderstellingen, die aan de Wereldraad van Kerken ten grondslag liggen en de ecclesiologische inhoud van het lidmaatschap vast te stellen.

1. De kerken – leden van de Wereldraad – geloven dat gesprek, samenwerking en gemeenschappelijk getuigenis der kerken gegrond moeten zijn op de gemeenschappelijke erkenning dat Christus van het lichaam met al zijn leden het Hoofd is.

De basis van de Wereldraad is de erkenning van het centrale feit, dat er „geen andere grondslag gelegd kan worden, dan die, welke gelegd is in Jezus Christus". Het is de uitdrukking van de overtuiging, dat de Heer van de Kerk is: God-met-ons, die voortgaat Zijn kinderen te vergaderen en zelf Zijn Kerk te bouwen.

Daarom kan geen enkele relatie tussen de kerken enige waarde of belofte in zich dragen, die niet uitgaat van de gemeenschappelijke onderworpenheid der kerken aan de heerschappij van Jezus Christus in Zijn Kerk. Uit verschillende overwegingen vragen kerken: „Hoe kunnen mensen van lijnrecht tegenover elkaar staande overtuiging behoren tot één en dezelfde verbondenheid der gelovigen?" Een duidelijk antwoord op deze vraag werd in 1937 gegeven door de Grieks-orthodoxe afgevaardigden in Edinburgh, toen zij zeiden: „Ondanks al onze verschillen is onze gemeenschappelijke Heer en Meester *een:* Jezus Christus, die ons brengen zal tot een steeds nauwere samenwerking bij de opbouw van het Lichaam van Christus". Het feit van Christus' heerschappij over de zijnen, brengt allen die Hem erkennen, tot een ware en nauwe relatie met elkander, ook al verschillen zij op vele belangrijke punten van elkaar.

2. De kerken, leden van de Wereldraad, geloven op grond van het Nieuwe Testament, dat de Kerk van Christus één is.

De oecumenische beweging dankt haar bestaan aan het feit, dat dit geloofsartikel weer met onontkoombare kracht is gaan spreken tot mannen en vrouwen in vele kerken. Als zij letten op de tegenspraak tussen de waarheid, dat er maar één Kerk van Christus is en kan zijn – en

het feit, dat er zoveel kerken bestaan, die de kerken van Christus beweren te zijn, maar niet een levende éénheid met elkaar vormen – gevoelen zij een heilige verontrusting over de huidige situatie. De kerken zijn er zich van bewust dat het een zaak is van eenvoudige Christenplicht voor iedere kerk – zoveel enigszins in haar vermogen is – de Kerk in haar eenheid te openbaren en ervoor te werken en te bidden dat Christus' bedoeling met Zijn Kerk vervuld worde.

3. De kerken, leden van de Raad, erkennen dat het getal der leden van de Kerk van Christus meer inhoudt, dan het getal der leden van hun eigen kerk. Zij trachten dus in levende aanraking te komen, met diegenen buiten hun eigen leden, die Christus als Heer belijden.

Alle Christelijke kerken en hieronder moet ook de kerk van Rome gerekend worden, menen dat het getal der leden van de Algemene Kerk en het getal der leden van hun eigen kerk niet één en hetzelfde is. Zij erkennen, dat er kerkleden zijn ,,extra muros'', dat deze ,,aliquo modo'' tot de kerk behoren of zelfs dat er een ,,ecclesia extra ecclesiam'' is. Deze erkenning vindt haar uitdrukking in het feit dat – zeer enkele uitzonderingen daargelaten – de Christelijke kerken de doop – door andere kerken toegediend – geldig achten.

Maar de vraag rijst welke gevolgtrekkingen uit deze leerstelling getrokken moeten worden. De kerkgeschiedenis wijst uit dat de kerken gewoonlijk alleen de negatieve consequentie getrokken hebben: dat zij niets van doen wilden hebben met hen, die niet tot hun leden behoren. De fundamentele bedoeling van de oecumenische beweging is, dat iedere kerk op dit gebied een positieve taak te vervullen heeft. Die taak bestaat erin gemeenschap te zoeken met al diegenen, die, hoewel geen leden van dezelfde zichtbare kerk, tesamen horen als leden van het mystieke Lichaam van Christus. En de oecumenische beweging is de plaats waar dit zoeken en deze ontdekking geschieden.

4. De leden van de Wereldraad beschouwen de relatie van andere kerken met de ene katholieke (dat is algemene) Kerk, waarvan het Credo spreekt, als een onderwerp van onderlinge overdenking. Desalniettemin wil lidmaatschap van de Raad niet zeggen, dat iedere kerk de andere kerken moet beschouwen als kerken in de ware en volle zin des woords.

Er is in de Wereldraad plaats zowel voor die kerken, die andere kerken beschouwen als kerken in de volle en ware zin des woords, als voor die, welke dat niet kunnen doen. Maar – al mogen deze gescheiden kerken elkaar nog niet als ware en zuivere kerken beschouwen, toch geloven zij, dat zij niet van elkaar geïsoleerd moeten blijven en daarom hebben zij zich aaneengesloten tot de Wereldraad van Kerken.

Zij weten dat er verschil is in geloof en kerkorde – maar zij erkennen elkaar, waar zij de Heer dienen en zij zijn bereid de punten, waarop zij verschillen met wederzijds respect voor elkaar te onderzoeken en zij geloven zo door de Heilige Geest ertoe geleid te worden hun eenheid in Christus te openbaren.

5. De kerken, leden van de Raad, erkennen in andere kerken elementen van de ware Kerk. Zij houden het ervoor, dat deze wederzijdse erkenning hen noopt tot een ernstig gesprek met elkander te komen, in de hoop dat

deze elementen der waarheid zullen leiden tot de kennis der volle waarheid en tot eenheid gegrond op de volle waarheid.

Algemeen wordt in de verschillende kerken geleerd, dat andere kerken bepaalde elementen van de ware Kerk in zich dragen – deze worden in sommige kerken „vestigia ecclesiae" genoemd. Zulke elementen zijn de prediking van het Woord, het onderwijs in de Heilige Schrift en het bedienen van de Sacramenten. Deze elementen zijn meer dan bleke schimmen van het leven der ware Kerk. Zij houden een ware belofte in en openen de mogelijkheid door vrije broederlijke omgang te streven naar de verwezenlijking van groter eenheid. Bovendien hebben Christenen van alle uiteenlopende opvattingen op het gebied der ecclesiologie over heel de wereld, door de prediking van het Evangelie mannen en vrouwen tot het heil in Christus gebracht, tot leven in Hem en tot een Christelijke gemeenschap met elkander.

De oecumenische beweging is gegrond op de overtuiging, dat deze sporen gevolgd moeten worden. De kerken moeten ze niet geringschatten alsof ze slechts onderdelen der waarheid zouden zijn – maar er zich in verheugen als hoopvolle tekenen, die naar een ware eenheid heenwijzen. Want wat zijn dit voor elementen? Geen dode overblijfselen uit het verleden, maar machtige middelen, waardoor God werkt. Men kan en moet vragen stellen aangaande geldigheid en zuiverheid van leer en sacramenten, maar ongetwijfeld rechtvaardigen zulke dynamische elementen van kerkelijk leven de hoop, dat de kerken die dergelijke elementen handhaven, tot vollere waarheid zullen worden geleid. Het is juist het oecumenisch gesprek dat dit leren kennen van de waarheid vergemakkelijkt.

6. De kerken, leden van de Wereldraad, zijn bereid samen overleg te plegen in hun streven om van de Heer Jezus Christus te leren, welk getuigenis in de wereld in Zijn naam Hij van hen verwacht.

Aangezien juist de reden van bestaan der Kerk is te getuigen van Christus, kunnen de kerken niet samenkomen zonder van hun gemeenschappelijke Heer een gemeenschappelijke getuigenis voor de wereld te vragen. Dit zal niet altijd mogelijk zijn. Maar wanneer het mogelijk blijkt zo gezamenlijk te spreken of te handelen, mogen de kerken dit dankbaar aanvaarden als Gods genadevolle gave – dat Hij, ondanks hun onenigheid hen in staat gesteld heeft één en hetzelfde getuigenis te geven en dat zij zo iets van de eenheid mogen openbaren; de eenheid, welker doel juist is: „dat de wereld moge geloven" en dat zij mogen „getuigen dat de Vader de Zoon gezonden heeft om de Redder der wereld te zijn."

7. Voorts sluit het deelgenootschap in de Wereldraad van Kerken – uit practisch oogpunt bezien – in, dat de kerken hun solidariteit erkennen, in geval van nood elkander bijstand verlenen en zich onthouden van handelingen, die niet met broederlijke gezindheid verenigbaar zijn.

Binnen de Raad trachten de kerken zich als broeders om elkaar te bekommeren. Dit sluit niet uit een zeer openhartig spreken met elkander, waarbij de kerken elkaar vragenderwijs onderzoeken en hun verschilpunten onder ogen zien. Maar dit moet geschieden met het oog op de opbouw van het Lichaam van Christus. Dat sluit een louter negatieve houding van één kerk ten opzichte van de andere uit. De positieve bekrachtiging

van het geloof van iedere kerk moet met vreugde begroet worden, maar handelingen, die onverenigbaar zijn met broederlijke gezindheid jegens andere leden-kerken verijdelen het doel zelve, waarvoor de Raad gevormd is. Integendeel zouden deze kerken elkander moeten helpen om alles, wat voor de vrije uitoefening van de normale functies der kerk hinderlijk is, uit de weg te ruimen. En wanneer ook een kerk in nood verkeert of vervolgd wordt, moet zij – door de Raad – op de hulp van de andere kerken kunnen rekenen.

8. De kerken, leden van de Raad, komen in geestelijk opzicht in een verhouding met elkaar te staan, waardoor zij van elkander willen leren en elkander bijstaan, opdat het Lichaam van Christus opgebouwd en het leven der kerken vernieuwd worde.

Het is de gemeenschappelijke leer der kerken, dat de Kerk, als tempel van God tegelijk is een bouwwerk dat gebouwd is en een bouwwerk dat gebouwd wordt. Derhalve heeft de Kerk aspecten, die tot het bouwwerk en wezen zelf behoren en onveranderlijk zijn – maar ook die aan verandering onderhevig zijn. Zo moet het leven der Kerk, zoals het zich openbaart in haar uitspraak tot haar leden en tot de wereld, steeds vernieuwd worden. De kerken kunnen en moeten elkander steeds helpen op dit gebied, door wederzijdse uitwisseling van gedachte en ervaring. Dit is de betekenis van de wetenschappelijke arbeid van de Wereldraad en van vele andere takken van zijn werkzaamheden. Het ligt niet in de bedoeling een bepaald patroon voor denken of leven aan de kerken voor te schrijven. Maar een inzicht, op welk gebied ook, verkregen door één of meerdere kerken, moet aan alle kerken kenbaar gemaakt worden, terwille van „de opbouw van het Lichaam van Christus".

Geen dezer positieve onderstellingen die het bestaan van de Wereldraad impliceert – is in strijd met de leringen van de kerken, die deelgenoot zijn in de Raad. Wij geloven derhalve dat geen enkele kerk behoeft te vrezen dat zij door deel te nemen aan de Wereldraad gevaar loopt haar erfgoed te verloochenen.

Naarmate het gesprek tussen de kerken voortgaat en naarmate de kerken in nauwer contact met elkaar komen, zullen zij zeker nieuwe beslissingen en problemen onder ogen moeten zien. Immers de Raad is er om de kerken over het dode punt heen te helpen. Maar in geen geval kan of zal een kerk gedwongen worden een besluit te nemen tegen eigen overtuiging of wens in. De kerken blijven geheel vrij in de weg, die zij op grond van hun overtuiging en in het licht van hun oecumenische contacten, wel of niet willen inslaan.

Een zeer wezenlijke eenheid is gevonden in oecumenische bijeenkomsten; een eenheid die voor allen die in de Wereldraad samenwerken, tot diens meest waardevolle elementen behoort. Deze eenheid bestaat en wij ontvangen haar telkens en telkens weer als een onverdiende gave van de Heer. Wij prijzen God om deze voorsmaak van de eenheid van Zijn volk en wij gaan vol hoop voort met het werk, waarvoor Hij ons samengeroepen heeft. Want de Raad is er om de kerken te dienen, waar zij zich voorbereiden hun Heer, die slechts één kudde kent, te ontmoeten.

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

NIEUWE TESTAMENT

DOM JACQUES DUPONT, *Essais sur la christologie de Saint Jean.* Editions de l'Abbaye de Saint-André, Bruges 1951. (319 blz.).

De hierboven vermelde studie geeft geen nieuwe gezichtspunten. Zij wil de gedachtenwereld van de vierde Evangelist zien in samenhang niet met hellenistische philosophie en mystiek, maar, zoals thans reeds algemeen gebruikelijk is, met de gedachtenwereld van het Jodendom en in verband met het oudste Christendom. De schrijver ziet in Johannes meer dan de incarnatietheoloog, de metaphysicus. Johannes is het te doen om hetgeen Christus is in betrekking tot ons, om zijn functie voor de mensen. Daarmee is het isolement der ,,Johanneïsche" theologie verbroken. Men herkent het verband met Paulus. De tegenstellingen worden zwakker. Men behoeft zijn toevlucht niet te nemen tot ,,gehelleniseerd-Christendom-uit-later-tijd."

Het zijn drie litteraire milieus waar Dupont de termen van Johannes' evangelie mee in verband brengt: dat Christus *het Woord* heet, leidt ons tot de wijsheidsspeculatie der Joden; dat Hij *het Licht* heet, maakt de betrekking duidelijk tot de messiaanse profetie, vooral tot Jesaja; het thema van *het Leven* acht Dupont vooral afkomstig uit de apocalyptische voorstellingswereld.

Wanneer wij lezen: pour saint Jean Jésus se trouve déjà durant son existence terrestre dans le rôle qui lui revient à la fin des temps, dan komt ons dit bekend voor, vertrouwd als wij zijn met wat elders genoemd werd de ,,Ineinanderschau von erhöhtem und irdischem Christus".

Dat door een rustig en kundig Rooms-katholiek theoloog deze gedachten toegang vinden tot de seminaria in België en Frankrijk kan ons niet anders dan verblijden. Er wordt geen dogmatische maar bijbelse theologie bedreven, al blijft het natuurlijk binnen de perken, die de approbatio ecclesiastica de lezer waarborgt.

E. L. SMELIK

DOGMATIEK

DR L. VAN DER ZANDEN, *Praedestinatie,* uitgegeven door J. H. Kok, N.V. te Kampen, 1949, f 3,90.

Te lang wachtten wij met de recensie van dit boek. Maar eerlijk gezegd, het valt ook niet mee om het te lezen. Het is één doorlopende verdediging van de Dordtse Canones tegenover Barth, Brunner, Van Niftrik. Deze drie auteurs houden de schrijver wel erg bezig. Zo, dat in bepaalde hoofdstukken de naam Barth om de andere alinea wordt genoemd. Daarbij wordt de indeling van het boek meer aangegeven door de bestreden auteurs dan door het onderwerp zelf. Ernstiger is nog, dat een systematisch overzicht over de leer der verkiezing b.v. bij Barth, of in de Dordtse Canones, of in de Schrift ontbreekt. Het boek is eigenlijk een reeks van

incidentele opmerkingen, wier opeenstapeling erg vermoeit en de grote lijn geheel zoek doet raken. – Hoe incidenteel alles blijft, moge daaruit blijken, dat in één alinea wordt gesteld 1e dat de „enige kennis van God", na de val overgebleven in de mens, er niet is zonder Christus, 2e dat het heil in Christus ook iets te maken heeft met de verworpenen, want om Zijnentwil betoont God aan allen Zijn algemene genade, 3e dat dit alles prachtig verdisconteerd is in de leer der gemene gratie van b.v. Dr A. Kuyper (blz. 72). Ja, daarover zouden we nu wel eens een hele studie willen hebben. Temeer, omdat de vraag, hoe het komt, dat er buiten de subjectieve belijdenis van Jezus Christus, toch nog enige kennis van het ware en goede en schone is, vandaag onder Hervormde theologen weer wordt gesteld en wordt beantwoord vanuit de objectieve betekenis van Christus' heilswerk. A. F. N. LEKKERKERKER

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

T. F. TORRANCE, *Calvins Lehre vom Menschen* (übers. von F. Keienburg), Zollikon-Zürich 1951 (voor Ned.: G. F. Callenbach, Nijkerk), 208 S., geb. f 10,55.

Voor hen, die de Engelse taal niet of onvoldoende machtig zijn, kan deze Duitse vertaling van „Calvins Doctrine of Man" (1948), van de uitnemende Schotse dogmenhistoricus Torrance, een goede dienst bewijzen. De oorspronkelijke uitgave heeft evenwel de eigenaardigheid, dat zij zich in het woordgebruik nauw aansluit bij Engelse Calvijn-vertalingen, iets wat zich in een Duitse vertaling, ook al is zij serieus bewerkt na vergelijking met de oorspronkelijke tekst van Calvijn, moeilijk adaequaat laat weergeven.

Torrance levert een prachtige, overzichtelijk ingedeelde en door een volheid van Calvijn-citaten uit diens Institutie, tractaten, commentaren en preken gestaafde uiteenzetting van de anthropologie van de hervormer. Hij onthoudt zich daarbij van critiek, noch tekent hij de verhouding van Calvijn tot andere theologen (enkele vergelijkingen met de scholastiek daargelaten), noch neemt hij deel aan de huidige discussie inzake de interpretatie van Calvijns theologie. Wie dit een gemis zouden vinden, ontvangen ruimschoots vergoeding in een uiterst conscientieus en tevens boeiend beeld van de gedachten van de hervormer. De schrijver verzuimt daarbij niet te wijzen op het complexe, soms schijnbaar of werkelijk tegenstrijdige in Calvijns terminologie, maar hij is tevens zo grondig in diens denkwereld thuis, dat hij zich nooit door geïsoleerde uitspraken van de wijs laat brengen, maar voortdurend het geheel, in al zijn eenvoud of ingewikkeldheid, in het oog houdt. Naarmate men verder leest groeit de overtuiging, hier met een uiterst bekwame en betrouwbare gids te doen te hebben, die zijn eigen mening niet aan het voorwerp van zijn onderzoek opdringt.

De categorieën, waaronder de schrijver zijn overzicht rangschikt, zijn: De zelfkennis van de mens, de plaats des mensen in de schepping, de mens als beeld Gods, de totale verdorvenheid des mensen, de zondigheid van de menselijke geest, de menselijke geest en de kennis van God, het

probleem der natuurlijke theologie. Calvijns anthropologie is van zuiver theologische, niet van psychologische of wijsgerige aard. Voortdurend ziet hij de mens in zijn verhouding tot God, zijn Schepper en Verlosser, en deze verhouding is niet statisch, maar dynamisch. Deze anthropologie verkeert in een onophoudelijk trillende beweging tussen verschillende polariteiten: de genade Gods en de verdorvenheid van de mens, Gods gave en 's mensen verantwoordelijkheid, Gods oordeel waarbij Hij de mens slaat met verblinding en de schuld van de mens waardoor Hij zijn Schepper niet recht erkent, het beeld Gods als scheppings- èn als eschatologische verlossingscategorie, als gave des Heiligen Geestes èn als gelovige gehoorzaamheid van de mens. Een afgerond philosophisch systeem, gelijk de aristotelische scholastiek dat wilde bieden, heeft Calvijn niet nagestreefd; zijn leer aangaande de mens verkeert in de spanning van het geloof.

Hoe vernietigend Calvijns oordeel over de gevallen mens en diens natuurlijke vermogens ook moge wezen, een pessimistische of quietistische mensbeschouwing huldigt hij desondanks niet, want heel zijn theologie en anthropologie staan gegrond op Gods barmhartigheid in Jezus Christus en op de gave van de Heilige Geest tot herstel van de imago Dei. Zeer verhelderend is de analyse welke Torrance geeft van Calvijns opvatting van deze imago Dei, alsook van diens gebruik van het begrip „natuur".

Doordat de schrijver zijn onderwerpen soms in meer dan één hoofdstuk behandelt is hij aan een zekere herhaling niet ontkomen, maar zijn doel om de veelheid en complexiteit van Calvijns uitspraken volledig tot haar recht te doen komen, heeft hij stellig bereikt. W. F. Dankbaar

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST

Dr H. Robbers S. J., *Neo-Thomisme en Moderne Wijsbegeerte*. Bibliotheek van Thomistische Wijsbegeerte. Het Spectrum. Utrecht-Brussel 1951.

Dit boek dient twee doeleinden. Het eerste is wel, het recht van een neo-thomisme bij eigen geloofsgenoten te bepleiten. Maar dan ook, de blijvende betekenis van de thomistische wijsbegeerte voor onze tijd in het licht te stellen. Schrijver schetst de opkomst van de beweging, waaraan Leo XIII door de encycliek *Aeterni Patris* (1879) een beslissende stoot gaf. Als doel werd daarbij gesteld: *vetera novis augere et perficere*. Deze oproep gold toen allereerst de opleiding der rooms-catholieke geestelijkheid, maar onder aanvoering van Mercier (1851–1926) werd hij door de universitaire studie, van Leuven uit, overgenomen. Telkens komt Dr Robbers er op terug, welk een betekenis deze studie ook quantitatief, b.v. op wijsgerige congressen, reeds heeft gekregen.

Tegenover het *augere* en *perficere* betekent het Neo-Thomisme echter tevens een belijning. Het rooms-catholieke modernisme kon niet enkel op negatieve wijze worden ingedamd. De pausen hebben dat wijselijk ingezien. Dit boek van Dr Robbers doet wel beseffen, dat achter het *augere* van Leo XIII heel wat spanning zit. Aan die spanning is inderdaad veel

uitlaat verschaft. Er bestaat wel binding ten opzichte van de hoofdbeginselen van geloof en zeden; maar verder geeft de Kerk bij het wetenschappelijk onderzoek slechts een sein van veilig of onveilig. Het is interessant in dit boek door een philosoof de mate van vrijheid, die hem gelaten is, te zien uitpalen. Wetenschappelijk en godsdienstig zijn wij er trouwens ook in betrokken.

Belangrijker echter nog dan zulke meer formele kanten van deze studie komen mij voor die bladzijden, waarop getracht wordt een inzicht te geven in de moderne Thomas-interpretatie. Daarbij heb ik het oog op *de participatie*, die Dr Robbers, met meerdere nieuweren, als leidende idee bij de doctor angelicus meent aan te treffen. Ik heb hier geen ruimte daarop nader in te gaan. In aansluiting echter aan mijn artikel over het vorige boek van Dr Robbers in een vroegere aflevering van dit tijdschrift, vind ik misschien elders nog eens gelegenheid het wel te doen.

O. NOORDMANS

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De Redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

A. SAPHIR, *Het ontbreekbare Woord*, J. N. Voorhoeve, Den Haag 1952, 158 blz., geb. f 3,90.

WOLF MEESTERS, *De Bijbel behandeld voor jonge mensen*, afl. 17, J. H. Kok, Kampen 1952.

MAX LACHMANN, *Vom Geheimnis der Schöpfung*, Evang. Verlagswerk, Stuttgart 1952, 371 S.

R. BIJLSMA, A. D. R. POLMAN en J. N. SEVENSTER, *Chronos en Kairos*, Van Gorcum, Assen 1952, 51 blz., ing. f 2,90.

B. M. SCHUURMAN, *Over alle Bergen*, D. A. Daamen, 's-Gravenhage 1952, 213 blz., geb. f 8,90.

J. RIDDERBOS, *De kleine profeten*, 2e dr. (Korte Verkl. der H.S.), J. H. Kok, Kampen 1952, 260 blz., geb. f 5,90.

J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, *Traditio in de Reformatie en het Katholicisme in de 16de eeuw* (Med. Kon. Acad. v. Wetensch., afd. Lett., N.R. 15, 2), N. Holl. Uitg. Mij., Amst. 1952, 45 blz., ing. f 1,60.

Annalen van het Genootschap voor wetenschappelijke philosophie, XVII-XX, 1947–1950, Van Gorcum, Assen 1952, 280 blz., ing. f 12,20.

Sacris Erudiri, Jaarb. voor Godsdienstwetenschappen, IV, 1952, K. Beyaert, Brugge en M. Nijhoff, 's-Gravenhage 1952, 399 blz., Fr. b.320.

A. J. VISSER, *Nikephoros und der Bilderstreit* (diss. Gron.), M. Nijhoff, 's-Grav. 1952, 124 blz., ing. f 5,50.

H. RUYGERS, *De beide geslachten*, Romen, Roermond 1952, 210 blz.

C. BARTH, *Toyohiko Kagawa, Christen en Hervormer*, G. J. A. Ruys, Amsterdam z.j., 120 blz., geb. f 3,90.

D. A. WUITE-VAN MAASDIJK, *Het Onze Vader*, J. H. Kok, Kampen 1952, 226 blz., geb. f 8,90.

TH. P. VAN BAAREN, *Geruststellingsriten. Een bijdrage tot de critiek op de*

gangbare opvattingen der magie (oratie). Wolters, Gron.-Djakarta 1952, 16 blz., ing. f 1,25.

TH. KLAUSER, *The Western Liturgy and its History*, A. R. Mowbray & Co, London 1952, 63 p.

AXEL GYLLENKROK, *Rechtfertigung und Heiligung in der frühen evangelischen Theologie Luthers*, Lundequistska Bokhandeln, Uppsala 1952, 148 S.

H. RIDDERBOS, *Paulus en Jezus*, J. H. Kok, Kampen 1952, 243 blz., ing. f 6,50, geb. f 7,90.

BRUNO DOEHRING, *Mein Lebensweg*, C. Bertelsmann, Gütersloh (imp. Meulenhoff & Co, Amsterdam) 1952, 189 S., geb. f 9,95.

TH. SCHLATTER, *Adolf Schlatters Rückblick auf seine Lebensarbeit*, C. Bertelsmann, Gütersloh (imp. Meulenhoff & Co, Amsterdam) 1952, 263 S., ing. f 10,85.

G. KAPPNER, *Sakrament und Musik*, C. Bertelsmann, Gütersloh (imp. Meulenhoff & Co, Amsterdam) 1952, 94 S., ing. f 7,70.

K. ECKE, *Kaspar Schwenckfeld*, C. Bertelsmann, Gütersloh (imp. Meulenhoff & Co, Amsterdam) 1952, 120 S., ing. f 8,80.

E. ROSENSTOCK-HUESSY, *Heilkraft und Wahrheit*, Ev. Verlagswerk, Stuttgart 1952, 215 S., brosch. DM 13,—, geb. DM 15,20.

A. SIZOO, *Geschiedenis der Oud-Christelijke Letterkunde* (V.U.B.), F. Bohn, Haarlem 1952, 239 blz., geb. f 3,90.

W. B. KRISTENSEN, *Primitieve wijsheid*, Univ. Pers, Leiden 1952, 14 blz., ing. f 0,90.

H. MULDER, *Het synoptisch vraagstuk* (Serie: Exegetica), Van Keulen, Delft 1952, 86 blz., ing. f 3,95.

Catalogus 1952, Philosophie en Theologie, Boekhandel H. Coebergh, O. Gracht, Haarlem, 184 blz., gratis op aanvrage.

TIJDSCHRIFTEN

Kerkedienst, Jrg. 17, 2 Mrt. '52. J. M. v.d. Linde, Samenstelling Kerkeraad. F. J. Pop, Vergadering van de Kerkeraad. J. Bouwers, Medewerkers van de Kerkeraad. J. Heidinga, E. v.d. Schoot, J.H.K.W., Dienstboek N.H. Kerk.

Vox Theologica, Jrg. 22, 4, Mrt. '52. J. M. Hoekstra, Hab. 2:4. A. J. Nijk, Heraclitus. J. J. v. Weringh, Mythe van Odin aan de boom. 5, Mei '52. J. Sperna Weiland, Heraclitus-renaissance. Laicus Catholicus, Mysterium Ecclesiae. J. Firet, De Hoekse Waard.

Kerk en eredienst, Jrg. 7, 1, Maart 1952. J. N. Bakhuizen van den Brink, Liturgie en leer. W. Aalders, Verkondiging van de dood des Heren. J. M. Gerritsen, De Psalmen van Israël als het gebedenboek van de Kerk; J. K. van den Brink, De liturgie van de Paasnacht. G. L. Bertram, De Psalmen van het Book of Common Prayer in de Engelse parochiekerken van 1875 tot heden. J. N. Bakhuizen van den Brink, Mod. kerkbouw en gemeente. 2, Mei 1952. J. Stoop, Pinksterpred. van Augustinus. J. N. Bakhuizen v.d. Brink, Ways of Worship. W. Barnard, Liturgie en Drama. A. Faber, Liturgisch klimaat. J. Plooy,

Liturg. opvoeding. F. Aubier, Nieuwe theologie. F. Boerwinkel, Taizé.

Kerk en Theologie, 3e Jrg., 2. Apr. 1952. G. Oorthuys, Met Christus verborgen in God. A. J. Bronkhorst, De vrouw in het ambt. A. S. Geyser, Kerklike lewe in S. Afrika. G. C. v. Niftrik en A. F. N. Lekkerkerker, Kroniek.

Ned. Archief voor Kerkgeschiedenis, N.S. XXXIX, 1. A. A. v. Schelven, Maagdenburgse centuriën. J. P. v. Dooren, Synodevergaderingen in de 18de eeuw. E. J. F. Smits, Zinzendorf en Maria Louise van Oranje.

Geref. Theol. Tijdschrift, 52e jrg., 2, 1952. A. C. Drogendijk, Existentie-philosophie en Christendom. G. Ch. Aalders, Nieuwe literatuur O.T.

Sociologisch Bulletin, 1952, 1. W. J. Bruyn, Rapport betreffende het onderzoek naar de sociale, culturele en kerkelijk-godsdienstige situatie in industriearbeidersgezinnen, waarvan de gezinshoofden bij het Hoogovenbedrijf werkzaam zijn.

Theologie en Practijk, 12e jrg., no 2. P. J. van Leeuwen, De anthropologie van Fundamenten en Perspectieven. F. Sierksma, Ethnologie en godsdienstwetenschap. J. v. Leeuwen, Het oordeel over Pilatus.

Vigiliae Christianae, VI, 2, Apr. 1952. L. Bieler, The Place of St. Patrick in Latin Language and Literature. M. Pellegrino, Sulla tradizione manoscritta di Salviano di Marsiglia. Chr. Mohrmann, Paganus.

Wending, jrg. 7, 1, Maart 1952. H. J. Heering, Van kruis en opstanding. M. J. Langeveld, Kohnstamm en zijn weg tot een wijsbegeerte der Scheppingsidee. H. Kraemer, Rondreis door Zuid-Oost-Azië. H. van Oyen, Jung's complexe psychologie en het Godsgeloof. Ph. J. Idenburg, Een generatie onder druk. No 2, Apr. 1952. G. H. Williams, Katholieken en Prot. in de V.S. van Amerika. C. A. v. Peursen, De Maskerade Gods (Anthropologie v. G. v. d. Leeuw). W. Banning, Gelijk en ongelijk der buitenkerkelijken. J. C. A. Fetter, Rechtvaardiging van het menselijke scheppen. No 3, Mei 1952. H. Verwey-Jonker, Dwangmigratie. Ph. J. Idenburg, Hardegarijp. E. J. Dippel-Schreiber, Kinderbijbels. N. A. Donkersloot, De derde weg. L. H. Ruitenberg, Kerkel. en politieke leven. C. A. v. Peursen, Existentieel getij. No 4, Juni 1952. W. Schermerhorn, N. Guinea. C. J. Dippel, Techniek en Cultuur. P. J. Waardenburg, Lot der mensheid. J. Sperna Weiland, Jaspers en het christendom. P. Abrecht, Kerken en Eur. eenheid. W. Banning, Mogelijkheid of onmogelijkheid van een theol. sociale ethiek. L. H. Ruitenberg, Doorbraak.

Theology Today, Apr. 1952. P. L. Lehmann, The Missionary Obligation of the Church. K. L. Schmidt, The Church. Th. F. Romig, A Re-appraisal of the Missionary Vocation. G. D. Kelsen, Racial Patterns and the Churches. F. B. Morgan, Theol. Education between East and West. W. Lowrie, Easter Only Once a Year?

The Reformed Theological Review (Australia), XI, 1, March 1952. M. W. J. Geursen, The Doctrine of Man, Karl Barth's K. D. III/2. J. A. Thompson, Archaeology and the Historicity of the Biblical Records. R. Swanton, The Presbyterian Conception of the Ministry.

Norsk Teologisk Tidsskrift, 53, Årg. 1, 1952. T. Godal, Hans Ording. E. Laland, Marta-Maria-perikopen. A. H. Winsnes, Det moderne

livsproblem hos Troeltsch og vår tid. N. A. Dahl, N. T. isagogikk.

Studia Catholica, jrg. 26, 6, Dec. 1951, W. Grossouw, The Dead Sea Scrolls and the N. T. J. Beyer S. J., De absolutie van een censuur ab homine. J. H. H. A. Indemans, Een aanklacht op grond van religie in de 4e eeuw v. Chr. te Athene.

Musica Sacra, jrg. 2, 4, April 1952. W. Mudde, De Lutherse Kerk en haar muzikale schatten. W. Tappolet, Zangbeweging in Zwitserland. W. Mudde, De ,,Paasgeschiedenis'' van Siegfried Reda. H. Stam, Moderne muziek. 5, Juni 1952. W. Tappolet, Zangbeweging in Zwitserland. W. J. Kooiman, Lit. leven in de Luth. Kerk in Amerika.

Hervormde Theologiese Studies, 8e jrg. II, Febr. 1952. B. Gemser, Humor van die O.T. J. A. A. Stoop, Regverdigingsleer van Kard. Contarini. A. v. Selms, Die Stad in die Isr. voorstellingslewe.

Revue Biblique, 59e Année, 1, janv. 1952. G. Zunz, L'histoire du texte paulinien. E. Boismard, Dans le sein du Père (Joh. 1, 18). L. Grollenberg, Prov. VIII, 6 et XVII, 27. E. Bikerman, La chaîne de la tradition pharisienne. P. Audet, La sagesse de Ménandre l'Egyptien. M. Dunand, Byblos au temps du Bronze ancien et de la conquête amorite. 2, avril 1952. M. E. Boismard, Notes sur l'Apocalypse. A. Guillaume, Les manuscrits hébreux. D. Barthélemy, Les manuscrits de Qumran. J. P. Audet, Affinités littéraires et doctrinales du ,,Manuel de Discipline''. J. Nougayrol, Une version ancienne du ,,Juste souffrant''. P. Benoit, Nouvelles ,,brattées'' trouvées en Palestine.

Almanak 1952 *van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika*, jrg. 46, o.a.: A. van Selms, Die geboortestad van Jan van Riebeeck. S. P. Engelbrecht, Die Stichting van die Eerste Gemeente. Joh. Dreyer, Die invloed van Nederland op Suid-Afrika. S. P. Engelbrecht, Die naam van die Kerk.

Irénikon, XXV, 1e Trim. 1952. Chr. Mohrmann, Le Latin liturgique. M. Thurian, L'Anthropologie réformée.

Ephemerides Theologicae Lovaniensis, Juli-Dec. 1951. L. Cerfaux, La mission de Galilée dans la tradition sinoptique. A. Laurentin, Le pneuma dans la doctrine de Philon. C. Lyons, The Grace of Sonship. Ch. Moeller, Textes monophysites de Leonce de Jérusalem. F. Vandenbroucke, Théol. mystique de St. Thomas d'Aquin. Jan.-Mart. 1952. A. Vergote, L'exaltation du Christ en croix selon le 4me évangile. A. Vanneste, La théologie de la pénitence chez quelques maîtres parisiens de la première motié du XIIIe siècle. C. Lauwers, Societates sine votis et status canonicus perfectionis.

Theologische Zeitschrift, 8. Jhrg. 1., Jan./Febr. 1952. Valdo Vinay, Ernesto Buonaiuti und die R. K. Kirche. Felix Flückiger, Die Werke des Gesetzes bei den Heiden (nach Rom. 2, 14 ff.). Walter Frei, Ueber Notwendigkeit, Recht und Stärke pragmatischer Geschichtsdarstellung, Erich Brock, The Boston Heresy Case. 2, März.-Apr. 1952. M. A. Schmidt, Der m.a.liche Gottesbeweis und der Missionsbefehl. Ed. Buess, Das antike Weltbild in der Bibel als theol. Problem. F. Buri, Theologie und Philosophie.